



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO DI STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI

DOTTORATO IN STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI

QUADERNI DELLA RICERCA - 5

AL DI LÀ DEL REPUBBLICANESIMO

Modernità politica e origini dello Stato



a cura di

GUIDO CAPPELLI

con la collaborazione di GIOVANNI DE VITA



UniorPress



Università degli studi di Napoli

“L’Orientale”

DIPARTIMENTO DI STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI
DOTTORATO DI RICERCA IN STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI

Quaderni della ricerca - 5

Al di là del Repubblicanesimo Modernità politica e origini dello Stato

A cura di

GUIDO CAPPELLI

con la collaborazione di GIOVANNI DE VITA



UniorPress

In copertina:

François Dubois, *La strage di san Bartolomeo (post 1576)*. Olio su tela. Museo cantonale di Belle Arti (Losanna).

Università degli studi di Napoli “L’Orientale”

DIPARTIMENTO DI STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI

DOTTORATO IN STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI

Quaderni della ricerca – 5

Direttrice della collana

ROSSELLA CIOCCA

Comitato editoriale

GUIDO CAPPELLI

GUIDO CARPI

FEDERICO CORRADI

AUGUSTO GUARINO

SALVATORE LUONGO

ALBERTO MANCO

PAOLO SOMMAIOLO

Volume pubblicato col sostegno scientifico del Centro Europeo di Studi su Umanesimo e Rinascimento Aragonese – CESURA

La revisione dei contributi è avvenuta con *double blind peer review*
copyright:



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

UniorPress

Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, 2020

ISBN 978-88-6719-194-9

Indice

<i>Premessa</i> di GUIDO CAPPELLI e OTTORINO CAPPELLI	7
I. QUADRI TEORICI	
DIEGO QUAGLIONI <i>Da un immaginario all'altro. Teoriche del potere imperiale e costruzione dell'ideario statuale nella prima Modernità</i>	15
ISABELLA LAZZARINI <i>Y a-t-il un état de la Renaissance? Mito e realtà del Rinascimento "politico" (Italia, 1350-1520 ca.)</i>	29
II. MOMENTI	
1. <i>Repubblica, monarchia, tirannide</i>	
ENRICO FENZI <i>Una traccia attraverso la poesia politica da Guittone a Petrarca</i>	57
E. IGOR MINEO <i>Le parti e il tutto. La memoria dei Ciompi e la semantica del popolo</i>	107
CARY J. NEDERMAN <i>Post-republicanism and quasi-cosmopolitanism of Marsiglio of Padua's Defensor pacis</i>	131
JAMES HANKINS <i>Republicanism, Virtue and Tyranny</i>	147
FABIO FROSINI <i>«Uno esempio domestico e moderno»: Machiavelli, Firenze e l'idea di contemporaneità</i>	165

MARCO GEUNA
Machiavelli, la «variazione delle sette» e la critica al Cristianesimo 189

ANNA DI BELLO
La spada e il pastorale. Politica e religione nel Vicereame spagnolo di Napoli 245

SILVANA D’ALESSIO
Sulle repubbliche: mito politico e realtà storica 265

2. Utopia, ragion di Stato, resistenza

GENNARO BARBUTO
Profezia e “Città del Sole” 285

PIETRO SEBASTIANELLI–ALESSANDRO ARIENZO
Lo “stato” della ragion di stato e la modernità politica 295

ERMANNO VITALE
Sovranità e diritto di resistenza. Dalle Vindiciae al Secondo trattato sul governo civile 317

III. UN CASO DI STUDIO: NAPOLI ARAGONESE

FULVIO DELLE DONNE
Le virtù e l’impero: dalla letteratura alla costruzione del consenso. Il pensiero politico di Alfonso il Magnanimo attraverso le parole che il Panormita gli attribuisce 339

GUIDO CAPPELLI
Cenni sullo Stato aragonese nella teoria politica 365

GUIDO D’AGOSTINO
Contesto della “corona d’Aragona”. Il caso del primo Parlamento Generale del Regno aragonese di Napoli (1442-1443) 381

IV. PROSPETTIVE CONTEMPORANEE

ANTONIO GÓMEZ RAMOS	
<i>La “libertad de ser libres” o la “monarquía no tiránica”. Sobre el Estado y la libertad, según Arendt y Hegel</i>	393
OTTORINO CAPPELLI	
<i>Lo Stato, la Storia, l’Antistato. Proposte per un percorso di ricerca interdisciplinare</i>	405
AURELIO MUSI	
<i>Stato/Antistato: una dicotomia problematica</i>	457
GUIDO CAPPELLI	
<i>Postfazione. Lo Stato, da protomoderno a postmoderno</i>	471
AUTORI/ABSTRACT /RIASSUNTI	485
INDICE DEI NOMI*	501

* a cura di Giovanni De Vita.

PREMESSA

L'occasione, ma solo l'occasione, di questo libro è stata un Convegno che organizzammo a Napoli, presso l'Università degli studi di Napoli, L'Orientale, nell'aprile del 2018, da cui trae il titolo questo volume.* Il proposito di quell'incontro era provare a formulare un paradigma capace di superare e, diciamolo pure, in parte obliterare, le ricostruzioni storiche "egemonizzate" da una storiografia "repubblicana" a trazione anglo-sassone, troppo spesso viziate da anacronismo ed eccessiva pulsione all'*useful past*, per tentare di esplorare altre vie, meno trite ma forse più equilibrate, si vorrebbe più incisive o (con termine oggi di moda) più "inclusive": nuove forme di concettualizzazione della politica e dei comportamenti pubblici, un quadro più attento alle sfumature e alla varietà, più aderente – forte dei cospicui progressi della storiografia e della critica – alla complessità, alla molteplicità, all'intreccio delle proposte in campo, a partire dalla riflessione sul passato e coinvolgendo un ampio spettro di discipline diverse.

I nuclei teorici portanti che ispiravano quel convegno sono così riassumibili:

I. Le idee e le cose. Questioni teoriche e prassi di governo

All'inizio dell'Età moderna si giocò la partita della sovranità popolare che si sta dirimendo solo oggi, quando tornano di attualità parole come "popolo", "Nazione" o, appunto, "sovranità". Contro una convinzione ancor troppo diffusa, il pensiero politico della prima modernità (tra i secoli XIV e XVII) non fu una dottrina utopica, estranea alla realtà, lontana dalle preoccupazioni concrete della vita e della politica. Ben al contrario, si trattò – come da un certo tempo si va chiarendo – di un sistema teorico complesso, profondamente legato ai problemi e alle circostanze di un'epoca cruciale nella genesi e nella

* Il Convegno fu generosamente finanziato dal Dipartimento di Studi letterari, linguistici e comparati dell'Orientale; dalla Fondazione Banco Napoli e dal Centro Europeo per lo Studio dell'Umanesimo e il Rinascimento aragonese (CESURA).

formazione delle caratteristiche moderne dello Stato. All'origine della modernità occidentale si giocò la partita dell'organizzazione politica della società così come la conosciamo ora.

Una varietà di tradizioni intellettuali s'incrociano nel grande snodo della modernità, tra XIV e fine XVI secolo. Tradizioni e linguaggi differenti e non del tutto convergenti, dialogano e si contaminano a vicenda: vi è la riflessione giuridica, rinnovata da Bartolo da Sassoferrato e poi da Baldo degli Ubaldi; la tradizione teologica, con gli interrogativi sull'autorità rispettiva del papa e del concilio; la tradizione dell'*ars dictaminis*, dei protesti di giustizia, dei *regimina civitatis*, che affondano le radici nel pieno Medioevo; la tradizione classica, che confluisce e viene attualizzata nel pensiero teorico dell'umanesimo, superando i vecchi *specula principis* per addentrarsi nei territori della speculazione e dei modelli di governo. La riflessione investe le istituzioni di governo tanto quanto le condizioni di legittimità politica, in una temperie di straordinaria fluidità istituzionale; ma soprattutto chiama in causa le qualità politico-morali, la *virtus* dell'individuo, frutto di una lunghissima tradizione di pensiero, che giustifica e sostiene l'azione di governo. Da questo crogiuolo emergerà – tra conflitti, contraddizioni, ripensamenti e adattamenti – la *modernità*, etica e socio-politica, europea e occidentale.

II. Napoli aragonese

In questo panorama, il ruolo della Napoli aragonese, soprattutto tra il regno alfonsino e quello del suo successore Ferrante I (1442-1494), costituisce un “caso di studio” di assoluto rilievo. Come va emergendo in modo sempre più chiaro, la tappa aragonese significò uno straordinario laboratorio di riflessione teorica sul problema della *res publica*, delle qualità del governante, del vivere civile, ma anche il luogo in cui tale riflessione tentò, in modo non episodico anche se necessariamente limitato, di farsi concreta esperienza di governo. Mai come in quell'epoca la classe intellettuale contribuì in modo autonomo e fattivo alla costruzione degli assi che conformano la struttura statale: un nutrito gruppo di umanisti e di giuristi, incardinato nei ranghi dell'alta amministrazione, portò l'ideario umanistico nelle stanze del

potere, ma anche il classicismo umanistico si arricchì e si contaminò con i linguaggi e i concetti della speculazione giuridico-politica, secondo una dinamica che abbiamo visto essere comune al mondo intellettuale protomoderno. Ed è dimostrato che anche nel Vicereame, mentre certe strutture evolvono, le principali acquisizioni della statualità aragonese – sia sul piano del diritto che su quello dell'economia e la fiscalità – non vengono meno, anche se devono adattarsi alla nuova posizione di una città che continua a essere un punto di riferimento, ma ha perso la sua centralità di capitale politica. Soprattutto, gli elementi ideologici più decisamente partecipativi e “popolari” della proposta umanistica si stemperano (come dovunque, ma a Napoli con particolare intensità) nelle nuove pratiche del potere spagnolo.

III. *Anti-Stato? Un controcanto*

È possibile ripensare lo Stato in un'epoca in cui i presupposti concettuali della modernità vengono messi radicalmente in discussione? Oggi appaiono infatti sotto attacco le stesse nozioni di sovranità, nazione e popolo, nonché la dicotomia concettuale tra pubblico e privato, fondativa della modernità europea. O non si tratta piuttosto del ritorno di un'era pre-moderna? O meglio, ci chiediamo: in che misura la *modernità politica* che oggi tramonta aveva davvero partorito quella realtà forte e ordinante, idealtipicamente definita “Stato moderno”, in cui la *res publica* emerge come orizzonte di dominio proprio del politico, pubblico in quanto autonomo e sovraordinato rispetto alla società? Non era forse essa stessa, la modernità, intrisa di persistenze e resistenze pre-moderne, negate e misconosciute durante l'età dell'oro della statualità, ma sempre attivamente operanti, capaci infine di presentarsi vincenti all'appuntamento “post-moderno” con il nuovo millennio? Se così fosse, l'intera storia dello Stato andrebbe reinterpretata proprio alla luce della collisione/collusione con le forze dell'Anti-Stato: strutture di potere “private” e “periferiche”, reti di dipendenze personali, regole e comportamenti informali, concezioni patrimonialistiche dell'autorità: elementi considerati anacronistici e residuali rispetto al moderno, e che nondimeno si riveleranno capaci di penetrare, modellare, ordinare le società moderne e talvolta persino direttamente reggerne la vita politica. Lo

Stato, in tal luce, sarebbe dunque un “mito”? Una promessa non mantenuta del moderno?

Negli scorsi trent'anni questo tema è tornato a fasi alterne nella discussione storiografica come in quella politologica, sospinto da un forte vento anti-statalistico. Il dibattito tuttavia si è spesso colorato di tinte polemico-prescrittive, quasi che riconoscere l'attiva presenza dell'anti-Stato e la necessità di studiarne le dinamiche richiedesse la rinuncia a fare scienza, e storia, dello Stato. La tavola rotonda si chiede, al contrario, se non sia legittimo e necessario guardare all'Anti-Stato proprio dal punto di vista dello Stato, qui inteso come un oggetto più complesso, un costrutto più fragile di quanto si era tradizionalmente immaginato. E dunque studiare quest'ultimo non nell'ottica teleologica delle sue “magnifiche sorti e progressive”, né in quella, puramente descrittiva, della sua ascesa, crisi e caduta; ma piuttosto nell'ottica di una sua perdurante debolezza, proprio e perfino nei secoli di maggior affermazione. Debolezza relativa, permeabilità, conflitto e talvolta simbiosi con i “poteri forti” dell'anti-Stato.

Ma c'è di più. Il volume non si limita a riflettere quei lavori e quell'impostazione, ma ha incorporato un certo numero di altri contributi, ritenuti in linea con lo spirito dell'operazione, e inoltre si è strutturato in quattro sezioni che mirano a scandire gli assi di riflessione, isolando determinate linee considerate come le principali (parti II e III), e inglobandole, sia in prospettiva storiografica che in chiave contemporanea, in una cornice teorica (parti I e IV) – senza eludere, per una volta, la ripercussione della questione “Stato” nel dibattito attuale.

La prima sezione mira dunque a fissare il contesto teorico della riflessione sullo Stato nel tardo Medioevo e nel Rinascimento, abbracciando insieme proprio il lasso temporale d'incubazione della *modernità politica* che qui si indica come cruciale (nella sua forma più estesa, 1200-1600). La seconda, intitolata “Momenti”, in allusione, evidentemente critica, al celebre “momento machiavelliano”, vuol suggerire come la storia del pensiero e delle dottrine sia fatta non di uno ma di tanti, importanti “momenti”, la cui comprensione integrata è la *condicio sine qua non* per una corretta ricostruzione delle “origini” e

dello sviluppo della nozione di “Stato moderno”. In essa vengono individuati due grandi settori concettuali, imperniati, il primo, sulle due forme “archetipiche” di repubblica e monarchia, e sulla loro degenerazione, la tirannide; il secondo, sui concetti, in qualche modo collaterali e complementari, imprescindibili per completare il quadro, di utopia, ragion di stato e resistenza. Dopo questo, che costituisce il corpo centrale del volume, si presenta, nella terza sezione, il “caso di studio” della Napoli aragonese: un’esperienza di straordinaria carica teorica ancora non adeguatamente riconosciuta ma ormai matura, a livello storiografico, per essere valorizzata e presa in considerazione nella sua qualità di vicenda, istituzionale e dottrinale, pionieristica ed emblematica. Per concludere (quarta sezione), tre saggi che proiettano uno sguardo contemporaneo (vuoi da parte dello studioso, vuoi anche in relazione agli autori e ai temi trattati) su tutta la vicenda intellettuale che si è cercato di illustrare; segue una postfazione del curatore che, lungi dal proporre un bilancio – l’unico bilancio della ricerca è altra ricerca –, offre qualche pista sui moventi che hanno ispirato l’operazione culturale condotta in questo libro.

Guido Cappelli - Ottorino Cappelli

QUADRI TEORICI

DA UN IMMAGINARIO ALL'ALTRO.
TEORICHE DEL POTERE IMPERIALE E COSTRUZIONE
DELL'IDEARIO STATUALE NELLA PRIMA MODERNITÀ

Diego Quaglioni

«Tota civitas est una persona et unus homo artificialis et ymaginatus» (“La comunità politica nel suo insieme è un soggetto e una persona artificiale e immaginaria”).

Chi parla in questo modo, alla metà del secolo XIV, non è un teorico dello Stato come comunità artificiale, come alla fine del secolo XVI sarà un Bodin, né tanto meno uno dei protagonisti del moto di giuridizzazione della politica che, fra Otto e Novecento, elaboreranno il concetto dello Stato-persona come *fictio iuris* per eccellenza, come suprema finzione giuridica¹. Chi parla è il giurista Bartolo da Sassoferrato,² e nel pensiero di Bartolo la *civitas*, la “città-Stato” italiana della metà del secolo XIV, come il *municipium* e la *societas* di cui parla il Digesto di Giustiniano (D. 46, 1, 22), «*personae vice fungitur*».³ Il paradigma giuristico, nato nel crogiolo

¹ D’obbligo il rinvio a P. Costa, *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milano, Giuffrè, 1986.

² La citazione precedente è tratta dal *Tractatus de regimine civitatis*, per il quale si veda D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il “De tyranno” di Bartolo da Sassoferrato (1314-135). Con l’edizione critica dei trattati “De Guelphis et Gebellinis”, “De regimine civitatis” e “De tyranno”*, Firenze, Olschki, 1983, pp. 147-170: 154; il testo è ora riprodotto in Bartolo da Sassoferrato, *Trattato sulle costituzioni politiche – Trattato sui partiti*, a cura di D. Razzi, Prefazione di D. Quaglioni, trad. A. Turroni, Folligno, Il Formichiere, 2018, pp. 20-87: 38-39; una traduzione francese recentissima è apparsa a cura di S. Parent: Bartole de Sassoferrato, *Traité sur les Guelfes et les Gibelins, sur le gouvernement de la cité, sur le tyran*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

³ Si veda la *vulgata* del testo giustiniano, con la glossa «*fungitur*», in *l. mortuo, ff. de fideiussores* (D. 46, 1, 23), in *Digestum Novum*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta, 1560, col. 967.

del pensiero politico del diritto comune, si mostra come un filo capace di legare insieme momenti tra loro diversissimi e perfino confliggenti, da Bartolo, Baldo e dall'immaginario della città-Stato e dell'Impero del tardo Medioevo all'organicismo di Gierke, passando per la *Politica methodice digesta* di Althusius, se è lecito “saltare” velocemente da un vertice all'altro di un cammino delle idee che conduce alla modernità politica e che tutti sappiamo assai tortuoso, accidentato e complesso.⁴

Non ho bisogno di ricordare che una lunga stagione di studi, viva già tra le due guerre e pienamente maturata nel secondo dopoguerra, ha operato intensamente al fine di ripensare le origini dello Stato, indagando tanto i grandi processi politico-istituzionali dell'Italia comunale e signorile fino alla formazione degli Stati regionali nell'orizzonte europeo della crisi degli ordinamenti universali, quanto i contributi del pensiero politico che di quei processi furono insieme rispecchiamento e sintesi concettuale.⁵ È solo grazie a quella stagione che si può oggi continuare a proporre alla nostra riflessione i concetti della politica moderna in rigorosa prospettiva storica, come luoghi dottrinali “eminenti”, dai quali osservare una vicenda che unisce la storia delle idee politiche a quella delle forme del potere, tra la crisi dell'ordine politico medievale e la formazione dello Stato moderno.⁶

⁴ Non s'insisterà mai abbastanza sull'importanza del *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1879) di Otto von Gierke (O. von Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, trad. di A. Giolitti, Torino, Einaudi, 1943); sulla linea di pensiero che congiunge Bartolo a Gierke, passando per Altusio, e che innerva una modernità giuridica e politica “altra” rispetto a quella consegnata al paradigma assolutistico e legicentrico, cfr. D. Quaglioni, *Quale modernità per la “Politica” di Althusius?*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 39 (2010), pp. 631-647, e più compiutamente e diffusamente L. Bianchin, *Diritto, telogia e politica nella prima età moderna. Johannes Althusius (1563-1638)*, Foligno, Il Formichiere, 2017, con i saggi raccolti in *Droit, politique, religion et économie: une entrée dans la modernité par la Politique de Johannes Althusius*. Avant-Propos de O. Descamps, «Revue d'histoire des facultés de droit et de la culture juridique», 37 (2017).

⁵ Esemplare di quella stagione resta il libro di G. Chittolini, *La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado. Secoli XIV e XV*, Torino, Einaudi, 1979.

⁶ Mi limito qui a ricordare un momento culminante di questo processo, cioè il seminario sulle origini dello Stato in Italia che si tenne a Chicago nel 1993, e i cui Atti si

Si tratta, lo sappiamo, di una vicenda nella quale si consuma il dramma della distruzione e della ricostruzione di un paradigma del potere che è all'origine della civiltà giuridica e politica dell'Occidente moderno, così come oggi la vediamo ancora nel suo lento tramonto. In tal senso ogni discussione in sede scientifica sulle sue principali manifestazioni, al di là delle specifiche necessità di carattere conoscitivo delle dottrine che ne tramandano la storia interna, rinvia al problema storico-attuale della formazione della modernità politica.⁷

A quella vicenda del pensiero politico appartiene la permanenza di una forte tradizione imperiale, quasi in contraddizione con l'indebolimento dell'Impero nelle sue numerose crisi lungo tutta l'età che continuiamo a chiamare convenzionalmente medievale. Tale continuità ha spesso suscitato la sorpresa degli storici, come se l'ostinata proclamazione di una realtà immaginaria abbia significato qualcosa di simile al "credere l'incredibile", o comunque sia ad elaborare programmi e ideologie «sul filo di un intellettualismo sospeso tra l'analisi di una situazione reale e l'evocazione di un sogno», come molti anni fa Giovanni Tabacco scriveva a proposito della politica italiana ai tempi della grande crisi avignonese.⁸

leggono nel volume *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini-A. Molho-P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1994.

⁷ A questo tema cruciale è stato dedicato in anni recenti il progetto italo-tedesco, da me diretto insieme a Gerhard Dilcher, sfociato in tre convegni che radunarono la gran parte degli storici del diritto dei due paesi intorno al problema delle origini e dello sviluppo del diritto pubblico in Europa, dando vita a tre volumi editi congiuntamente dal Mulino e da Duncker & Humblot (*Gli inizi del diritto pubblico. L'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto – Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das gelehrte Recht*, 2007; *Gli inizi del diritto pubblico, II, Da Federico I a Federico II – Die Anfänge des öffentlichen Rechts, II. Von Friedrich Barbarossa zu Friedrich II.*, 2008; *Gli inizi del diritto pubblico, 3. Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità – Die Anfänge des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, 2011).

⁸ G. Tabacco, *Programmi di politica italiana in età avignonese*, in *Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*. Atti del XIX Convegno storico internazionale (Todi, 15-18 ottobre 1978), Todi, Centro Studi sulla spirituali-

Naturalmente i giuristi sono i primi a mostrarsi ostinati nella fede verso una realtà che appare ormai esausta. Si è spesso notato che perfino i più grandi fra i giuristi dell'età intermedia, e fra di essi i più attenti ai problemi politici del loro tempo, come Cino, Bartolo e Baldo, nel momento della crisi dei poteri universali che pare segnare come uno spartiacque il trapasso alla modernità, abbiano finito per guardare più spesso in direzione del passato che in quella dell'avvenire, apparendo irrimediabilmente come i protagonisti di un fenomeno tipico, com'è il "ritardo" degli Italiani. Serve a poco ricordare che quella tendenza ebbe carattere tutt'altro che monolitico, e che fu segnata da esitazioni, ambiguità e contraddizioni, perché anch'esse, in fin dei conti, non fanno che mettere in evidenza la capacità di resistenza di quella tradizione. Agli inizi del XIII secolo Azzone, il maestro di Accursio, nella sua *Summa Codicis* (C. 3, 13) era costretto a parlare di una *plena vel plenissima iurisdictio*, riservata al solo imperatore, opposta al *merum imperium* attribuito alle *sublimiores potestates*, cioè ai principi particolari, ma solo a costo di una serie di faticose argomentazioni non prive di ambiguità.⁹

Non so se possa riconoscersi che questo "ritardo" sia in qualche modo il tratto distintivo dei giuristi e della loro funzione (quella stessa funzione "resistenziale" che, all'indomani della Rivoluzione di luglio, Tocqueville definiva come un freno e un controllo delle tendenze pienamente assolutistiche della stessa democrazia).¹⁰ Di fatto la fede nell'Impero, presso i giuristi, in entrambi i versanti del crinale della modernità, è la fede nel principio di validità che sostiene una costruzio-

tà medievale, 1981, pp. 51-75; cfr. D. Quaglioni, *Empire et monarchie: aspects du débat juridique*, in *Idées d'Empire en Italie et en Espagne (XIV^e-XVII^e siècle)*, sous la direction de F. Crémoux– J.-L. Fournel, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2011, pp. 37-46.

⁹ Ne richiama con precisione il pensiero G. De Vergottini, *Il diritto pubblico italiano nei secoli XII-XV*, a cura di C. Dolcini, Milano, Giuffrè, 1993, p. 242.

¹⁰ Mi riferisco ovviamente alle riflessioni tocquevilliane nella *Democrazia in America*, I, II, 8 (*De ce qui tempère aux États-Unis la tyrannie de la majorité*) sull'*esprit légiste* come contrappeso della democrazia: Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I* (1835), texte établi par J. T. Schleifer, présenté par J.-C. Lamberti et annoté par J. T. Schleifer, Paris, Gallimard, 1992 (*Œuvres*, II), pp. 302-310.

ne dogmatica tutta intera, e più ancora la fede in un principio di validità di ogni altro processo ed esercizio del potere. Nella «Law-Centered Kingship» che Kantorowicz descrive a proposito di Federico II, usando le formule del *De regimine principum* di Egidio Romano, l'imperatore è il fondamento di tale validità, *lex animata*, secondo l'espressione giustiniana, così come la legge è un *inanimatus princeps*.¹¹ È stato scritto che l'intellettuale nel Medioevo "ideologizza" i processi sociali. Perciò, come ci ha insegnato Pietro Costa nel suo fondamentale libro sulla semantica del potere politico nel diritto pubblico dell'età intermedia, l'imperatore occupa il vertice di un processo di potere che, rendendo manifesta, attraverso una trasposizione simbolica, l'ossatura della società medievale, diviene il modello normativo di ogni altro processo di potere. È solo sul fondamento della nozione – per quanto immaginaria essa sia stata – di *imperator dominus mundi* che il giurista può costruire la sua concezione della sovranità: «Ille qui est supremus non potest habere alium supra se», scrive Baldo in un *consilium* redatto proprio allo scorcio del Trecento (e si noti che qui *supremus* ha già tutta la forza semantica del termine moderno, sovrano, anche se la sovranità è qui declinata in forma negativa).¹² Costa ne ha spiegato il contenuto in questo modo:

Supremus intrattiene una relazione d'incompatibilità con *habere alium supra se*. A questa relazione semantica corrisponde puntualmente la definizione metalinguistica del sovrano come posizione di potere assolutamente dominante (o, se si preferisce, assolutamente non dominata), punto avanzato del processo verticale di potere. Ecco una prima, elementare connotazione del modo in cui il linguaggio politico medievale riflette il ruolo dell'imperatore.¹³

Si può aggiungere che quello stesso *consilium*, con la sua prima formulazione moderna della sovranità, si appiglia, citandola *ad evidentiam* forse

¹¹ E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. With a New Introduction by C. Leyser and a Preface by W.Ch. Jordan, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2016, p. 134.

¹² P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella giuspubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, Giuffrè, 1969, pp. 186-192.

¹³ P. Costa, *Iurisdictio* cit., p. 186.

per l'ultima volta nella storia del pensiero giuridico medievale, ad una delle "leggi perdute" di Roncaglia, cioè alla costituzione *Omnis iurisdictio* di Federico Barbarossa, che a mezzo il XII secolo scolpisce in pochi tratti essenziali la sovranità imperiale: «*Omnis iurisdictio et districtus apud principem est, et omnes iudices a principe administrationem accipere debent et iusiurandum praestare, quale a lege constitutum est*».¹⁴

In tale logica, non ci si deve sorprendere che la dottrina dell'Impero e della sovranità imperiale come principio d'ordine, come garanzia "sovrana" di un ordine giuridico ancorato all'idea di *iurisdictio* e di esercizio della giustizia, si manifesti con rinnovata enfasi nella crisi dell'universalismo e nell'epifania di nuove forme di potere alla ricerca di legittimazione. Si dovrebbe inoltre riconoscere che, appunto a causa della crisi dell'ordine giuridico medievale, universalistico in radice, il giurista conferisce un ruolo fondamentale all'Impero e all'imperatore, la cui debolezza e la cui assenza non possono apparirgli che come il segno di un cedimento del principio stesso di giustizia. L'imperatore è l'*executor iustitiae*, e la giustizia è, per il giurista, la premessa fondamentale di ogni azione e di ogni modo d'essere delle relazioni umane.¹⁵

¹⁴ La formula baldesca riproduce una delle "leggi perdute" di Federico I: si veda V. Colorni, *Le tre leggi perdute di Roncaglia (1158) ritrovate in un manoscritto parigino* (Bibl. Nat. Cod. Lat. 4677), in *Scritti in memoria di Antonino Giuffrè, I, Rievocazioni, filosofia e storia del diritto, diritto romano e storia delle idee*, Milano, Giuffrè, 1967, pp. 111-170, con la versione tedesca annotata da G. Dolezalek, *Die drei verschollenen Gesetze des Reichstages bei Roncaglia. Wieder aufgefunden in einer Pariser Handschrift* (Bibl. Nat. Cod. Lat. 4677), Aalen, Scientia Verlag, 1969; cfr. G. Dilcher, *La "renovatio" degli Hohenstaufen fra innovazione e tradizione. Concetti giuridici come orizzonte d'azione della politica italiana di Federico Barbarossa*, in *Il secolo XII: la "renovatio" dell'Europa cristiana*, a cura di G. Constable et alii, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 253-288; D. Quaglioni, *Il diritto comune pubblico e le leggi di Roncaglia. Nuove testimonianze sulla l. Omnis iurisdictio*, in *Gli inizi del diritto pubblico. L'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto – Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das gelehrte Recht*, a cura di / hrsg. von G. Dilcher–D. Quaglioni, Bologna, il Mulino–Berlin, Duncker & Humblot, 2007, pp. 47-65; Id., *Vecchie e nuove testimonianze sulla l. Omnis iurisdictio*, in *Iuris Historia. Liber amicorum Gero Dolezalek*, ed. by V. Colli–E. Conte, Berkeley (Cal.), Robbins Collection, 2008, pp. 89-104.

¹⁵ Il migliore esempio di questo trapasso è, ancora una volta, nel pensiero di Baldo degli Ubaldi (1327-1400), che con la sua stessa biografia intellettuale e accademica,

È la patologia del potere che spinge il giurista a riaffermare un principio universale di validità e di legittimità: «Cum imperium fuit in statu et in tranquillitate», scrive Bartolo, riecheggiando Dante alla metà del secolo XIV, «totus mundus fuit in pace et tranquillitate, ut tempore Octaviani Augusti, et cum imperium fuit prostratum, insurrexerunt dirae tyrannides». ¹⁶ Che l'Impero abbia il dovere di garantire l'ordine giuridico, è ciò che appare chiaro ogni volta che si presentano dei casi della vita collettiva dalla patologia acuta, cioè casi di natura fondamentale-mente anti-giuridica. Bartolo, davanti al fenomeno anti-giuridico delle rappresaglie, parla di una materia pressoché sconosciuta al tempo in cui l'Impero era in vigore e nello stato debito, divenuta frequente a causa del mancato riconoscimento dell'autorità imperiale, «propter quod de iniustitiis ad superiorem non potest haberi regressus». ¹⁷

Bisogna prestare attenzione a questi motivi essenziali, quando si voglia comprendere la ragione di una “rinascita” del “mito” imperiale al tornante dell'età media, fra la crisi del XIV secolo, il profondo travaglio dell'età umanistica (per nulla estranea, anche nei suoi esponenti più tipici, al deposito concettuale-istituzionale del mondo medievale), ¹⁸ e

dipanantesi tra esperienze cittadine e signorili, occupa il crinale della prima modernità giuridica. Si veda il bel libro di J. Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, in particolare le pp. 71-92, dedicate alla natura e ai limiti del potere imperiale. Qualche ulteriore osservazione si legge in P. Gilly, *Empire et italianité au XVe siècle: l'opinion des juristes et des humanistes*, in *Idées d'empire* cit., pp. 47-68.

¹⁶ Così Bartolo, che riecheggia la *Monarchia* dantesca (I xvi 1) nella glossa «in cuius tranquillitate» alla costituzione pisana di Enrico VII (1313), minacciante le sanzioni previste dalla legge romana per il *crimen laesae maiestatis* a quanti, pubblicamente o occultamente, macchinassero contro l'impero e i suoi ufficiali: cfr. D. Quagliani, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il “De tyranno” di Bartolo da Sassoferrato*, cit., pp. 32-33, con ampia bibliografia.

¹⁷ Così nel *Tractatus represaliarum*, per il quale si veda ancora Quagliani, *Politica e diritto nel Trecento* cit., pp. 24-25; cfr. anche Id., *Il proemio del bartoliano “Tractatus represaliarum”*, «Pluteus», II (1984), pp. 85-92.

¹⁸ Nulla è possibile qui dire intorno ad un complesso di problemi relativi al trapasso verso il moderno che ha nutrito un'immensa e varia letteratura. Mi limito a ricordare due interpreti di particolare rilievo nella riflessione sul complesso momento dell'umanesimo italiano ed europeo: Hans Baron e Myron P. Gilmore; impossibile non

l'ultimo grande tentativo di rilancio dell'Impero come ordinamento sovrannazionale, agli inizi del secolo XVI, con Carlo V. Giusto a questo proposito si è potuto lamentare che la storiografia del nostro tempo abbia spesso considerato l'inizio del XVI secolo come un momento decisivo nel processo di formazione dello Stato-nazione, con la conseguenza che il progetto politico di Carlo V, tendente a costruire un impero dinastico sovrannazionale, sia stato considerato come la sopravvivenza di un ideale perento, l'ultima resistenza di forze che rifiutano di piegarsi all'ineludibile corso della storia. Fu Frances Yates a mostrare che in Europa sussistevano allora, anche all'interno delle monarchie nazionali antagoniste dell'Impero, tendenze universalistiche che agli uomini di quell'età apparivano del tutto plausibili (tale fu, giova ricordarlo, anche la candidatura di Francesco I di Francia alla dignità imperiale, affiancata, nella letteratura politica del tempo, dalla ripresa del mito dell'Impero carolingio come Impero della monarchia francese).¹⁹

menzionare il libro di H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* [1955]. Revised One-Volume Edition with an Epilogue, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1966, all'origine di una resistente, per quanto spesso contrastata, visione della risposta del primo Rinascimento alla grande crisi politica del mondo tardomedievale; e altrettanto impossibile non ricordare i contemporanei volumi di M. P. Gilmore, *The World of Humanism, 1453-1517* [1952], New York-Hagerstown-San Francisco, Harper & Row, 1962, e *Humanists and Jurists. Six Studies in the Renaissance*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963, all'origine di una nuova visione dei rapporti fra tradizione giuridica e umanesimo in Europa; per ulteriori osservazioni rimando ai contributi raccolti nel mio *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bologna, il Mulino, 2011.

¹⁹ È pressoché superfluo rammentare qui la centralità, per la modernistica dell'ultimo quarto del Novecento (e per chi, come chi scrive, cominciava allora la carriera degli studi), il libro di F. A. Yates, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, London and Boston, Routledge & Kegan Paul, 1975, intorno al tema dell'impero tra Spagna, Inghilterra e Francia; per Carlo V si veda ora la raccolta di studi *Bologna nell'età di Carlo V e Guicciardini*, a cura di E. Pasquini-P. Prodi, Bologna, il Mulino, 2002. Per un'approfondita discussione intorno ai problemi qui accennati e alla relativa storiografia, rinvio all'importante saggio introduttivo di F. Crémoux e J.-L. Fournel, in *Idées d'empire* cit., pp. 7-17; per il caso italiano si veda almeno il recente contributo di G. Cappelli, *Maiestas. Politica e pensiero politico nella Napoli aragonese, 1443-1503*, Roma, Carocci, 2016.

E non è forse un caso che si debba proprio al cancelliere di Carlo V, Mercurino Gattinara, l'iniziativa poi fallita di avviare per opera di Erasmo la pubblicazione della *Monarchia* di Dante, come testimonia una lettera del 1527, l'anno del sacco di Roma; così come non è un caso che le prime edizioni a stampa del trattato politico dantesco, compiuta teorizzazione del principio universalistico, siano apparse, nel testo latino e nella traduzione tedesca dell'erasmiano Johannes Herold, a Basilea, in ambiente umanistico e riformato, nel 1559, l'anno di quella pace che sembrò rilanciare l'Impero tedesco a danno della Francia e dei suoi interessi in Italia.²⁰ Né sarà inutile ricordare che la stampa latina della *Monarchia* era accompagnata dalla prima edizione della *Formula Romani Imperii* dell'umanista Andrea Alciato, e che la traduzione tedesca era esemplata sul volgarizzamento della *Monarchia* approntato nel 1467, a Firenze, dal grande umanista Marsilio Ficino.²¹

La "lunga vita" della *Monarchia* di Dante è in qualche modo esemplare della lunga durata della tradizione imperiale tra Medioevo ed età moderna. È Dante che riecheggia e rielabora la formula della sovranità imperiale che abbiamo già visto in Baldo, scrivendo (*Monarchia*, III x 10): «Imperium est iurisdiction omnem temporalem iurisdictionem ambitu suo comprehendens»,²² e definendo ancor prima, nel *Convivio* IV, iv, 7, la sovranità imperiale in termini di *officium*:

E questo officio per eccellenza imperio è chiamato, senza nulla additione, però che esso è di tutti li altri comandamenti comandamento. E

²⁰ Si veda per tutti F. Cheneval, *Die Rezeption der «Monarchia» Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, München, Wilhelm Fink, 1995; su Gattinara si veda quanto in tempi recenti ha scritto C. D'Amico, *Mercurino Arborio da Gattinara et le mythe d'un empire universel au service de Charles Quint*, in *Idées d'empire* cit., pp. 71-102.

²¹ Ne ha dato l'edizione P. Shaw, *La versione ficiniana della «Monarchia»*, «Studi danteschi», LI (1978), pp. 289-407; cfr. D. Quaglioni, «*Manœuvrer en douceur*». *Traduction et philologie des textes politiques. La Monarchie de Dante*, «Laboratoire italien», 16 (2015), pp. 1-23.

²² Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, in *Opere*, edizione diretta da M. Santagata, II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G. Fioravanti et alii, Milano, Mondadori, 2014, pp. 807-1415: 1342; Dante, *Monarchia*, ed. commentata a cura di D. Quaglioni, Milano, Mondadori, 2015, p. 444.

così chi a questo officio è posto è chiamato Imperadore, però che di tutti li comandatori elli è comandante, e quello che elli dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito, e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoritate.²³

L'Impero e l'imperatore costituiscono di fatto il punto d'appoggio di una concezione del potere nella quale l'immagine di una sovranità astratta, *potestas absoluta*, deve necessariamente andare di concerto con l'idea di una sovranità concreta e limitata, *potestas ordinaria et ordinata*. Si tratta dei due sembianti della sovranità, tipici dell'ambito del diritto romano ereditato dal mondo di Giustiniano: da una parte, un potere astratto e assoluto; dall'altra, la dimensione "legalitaria", soggetta alle leggi. Questa concezione del potere è il grande lascito del Medioevo ai tempi moderni, un'eredità che alimenta tutti i processi di costruzione dell'immagine del potere legittimo. Ciò spiega la reazione della dottrina giuridica di fronte alle nuove manifestazioni "assolutistiche" del potere, l'immagine dei regimi signorili e "tirannici" del tardo Medioevo; e ciò spiega il sospetto e la prudenza che circondano, nella dottrina del diritto pubblico medievale, l'esercizio del potere nei termini della sola *potestas absoluta*, o, per dirla con la variante canonistica di questa espressione, nei termini di una *plenitudo potestatis*.

Diciamo dunque, se lo si vuole, che nella crisi dell'Impero medievale il riconoscimento di una sovranità universale era divenuto "una semplice forma di pensiero"; ma si dovrà tuttavia ammettere che appunto nella misura in cui essa conservava il potere delle forme che nel mondo medievale finivano per dare un carattere concreto anche alle astrazioni, le rendeva in qualche modo operative nella pratica. Tale è appunto l'astrazione della *solutio a legibus*, della relativa libertà rispetto ai vincoli giuridici della sovranità universale, premessa di una metamorfosi determinante nel pensiero politico della prima modernità. L'imperatore, nel pensiero giuridico medievale, è libero rispetto all'aspetto coercitivo delle leggi, ma resta moralmente tenuto ad osservarle: è astrattamente *legibus solutus*, ma concretamente *legibus alligatus*, secondo una soggezione volontaria ad una ragione superiore che Cino individuava nella

²³ *Convivio*, a cura di G. Fioravanti; *Canzoni*, a cura di C. Giunta, in *Opere cit.*, pp. 3-805: 568.

honestas, in un principio etico capace di fondare un'obbedienza legittima, dal momento che l'autorità stessa del potere supremo discende dal diritto (è lo schema della l. *Digna vox* del Codice giustiniano [C. 1, 14, 4], destinata a divenire manifesto e simbolo di ogni polemica antiassolutistica lungo tutta la prima età moderna).²⁴

Non credo che fossero “circostanze eccezionali” a suggerire al giurista un'immagine aureolata dell'Impero, un'immagine cioè di cui sarebbe vano chiedersi se valesse a rappresentare ciò che l'Impero era ormai di fatto, vale a dire una forma intellettualizzata, o se essa valesse invece ad evocare un'istituzione concreta e attiva, capace di avere ancora una funzione di ordine e di repressione dei comportamenti anti-giuridici. (Io credo che, in ogni caso, una simile ambiguità non fosse più forte, presso i giuristi medievali, di quella dei giuristi contemporanei di fronte alla tradizione dogmatica dell'Otto-Novecento, con la sua fede nello Stato-persona e in una moltitudine di astrazioni che trovano difficilmente corrispondenza nella verità effettuale dei rapporti e dei processi di potere).²⁵

L'Impero continua ad essere, nel paradigma teorico di natura etico-giuridica che costituisce la base del pensiero politico medievale, il fulcro di un sistema di simboli autoritativi per i quali l'imperatore è, come dice la Glossa accursiana, *vigor iustitiae* e dunque, come si è già ricordato, *lex animata*, espressione ed immagine terrena di un principio di conservazione dell'ordine.²⁶ Si potrebbe naturalmente discutere a lungo sugli aspetti teorici del dibattito che ha accompagnato e sostenuto il trasferimento dei caratteri e delle prerogative della sovranità dell'imperatore ai principi particolari, dall'Impero agli Stati particolari, monarchie o repubbliche che fossero. Basti però ricordare qui che

²⁴ Per tutto ciò rinvio a E. Cortese, *Sovranità (Storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, XLIII, Milano, Giuffrè, 1990, pp. 205-224; cfr. ora D. Quagliani, *Constitution et constitutionnalisme (XVI^e-XVII^e siècle)*, in *Des chartes aux constitutions. Autour de l'idée constitutionnelle en Europe*, sous la direction de F. Foronda-J.-Ph. Genet, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, pp. 441-450.

²⁵ Sul punto si veda E. Cortese, *Il diritto nella storia medievale*, II, *Il Basso Medioevo*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1995, p. 434.

²⁶ Si veda ancora Costa, *Iurisdictio* cit., p. 189: «L'imperatore è il fondamento della validità, o almeno della validità è la concretizzazione di una gerarchia di poteri».

anche in seno al pensiero politico che si sviluppa parallelamente all'ascesa degli Stati nazionali, il paradigma del potere sovrano non avrebbe potuto costituirsi e svilupparsi se non nutrendosi degli schemi e delle immagini del potere imperiale. Ciò è dimostrato in primo luogo dalla formula stessa dell'enunciato secondo cui «*rex in regno suo est imperator*», o ancora «*rex in regno suo habet tantam potestatem quantum imperator habet in Imperio*».²⁷ Il re indipendente, di fronte ai suoi sudditi, non è il *superior*, ma *l'imperator*.

Di qui l'interesse di un grande storico del diritto come Francesco Calasso per la formula *rex in regno suo est imperator*, individuata come la matrice di un paradigma *in fieri* della sovranità, emergente dalla “lacerazione” in più punti del vecchio involucro romanistico, mantenutosi a lungo apparentemente intatto proprio per opera di quella dottrina «che andava faticosamente elaborando l'idea nuova».²⁸ In questa prospettiva deve essere letta la “scoperta” del problema della sovranità come «giustificazione ultima dell'ordinamento». Scrive Calasso: «Questo è il motivo profondo per il quale i giuristi medievali, definendo l'imperatore come *lex animata in terris*, non hanno temuto di teorizzare il suo assolutismo», perché chi conosca la concezione medievale del diritto non potrà non intendere «che il principe, per essere il principe, deve rispondere agli stessi requisiti che la legge deve possedere per essere legge».²⁹ Legge giusta, principe giusto: sono gli elementi primi della giustizia dell'ordinamento, nella relazione tra soggettività e norma che costituisce, in termini moderni, il problema

²⁷ D'obbligo il rimando a F. Calasso, *I Glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Firenze, 1945 (estratto dagli Atti dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali “La Colombaria”, a. 1943, pp. 201-356); cito qui dalla terza e ultima edizione, Milano, Giuffrè, 1957, pp. 44-48; riprendo qui alcune osservazioni sulla dottrina di Calasso già espone nel volume in onore di Gerhard Dilcher: D. Quaglioni, *Tra Italia e Germania. Sovranità e diritto comune pubblico nel pensiero di Francesco Calasso (1904-1965)*, in *Recht – Geschichte – Geschichtsschreibung. Rechts- und Verfassungsgeschichte im deutsch-italienischen Diskurs*, hrsg. von S. Lepsius–R. Schulze–B. Kannowski, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2014, pp. 245-264.

²⁸ F. Calasso, *Gli ordinamenti giuridici del Rinascimento medievale*, Milano, Giuffrè, 1965 (rist. della seconda edizione, 1949), p. 257.

²⁹ Ivi, p. 268.

della sovranità o «la *ratio specifica* dello Stato, da noi moderni riassunta nella parola “sovranità”». ³⁰

Quella *differentia specifica* o *ratio specifica* non poteva non tradursi nel problema dell'attribuzione e dell'esercizio di una *potestas absoluta*, secondo i moduli che la dottrina medievale interpretava in un senso “legalitario”, ereditandola dalla tradizione romana, dove però la massima *princeps legibus solutus est* rappresentava «l'ultima espressione dogmatica dell'assolutismo dispotico» in quanto espressione in tutta la sua latitudine della «onnipotenza legislativa del principe, motivata con la incontrastata superiorità sua alla legge stessa di cui era il creatore». ³¹

La dottrina moderna della sovranità ingloba l'esperienza teorica del Medioevo giuridico e la traduce nell'idea di una regalità umana privata di ogni limite giuridico che non appartenga ai limiti imposti dalle “leggi di Dio e della natura”. Il pensiero giuridico-politico di un Bodin ha a questo proposito dei tratti che lo rivelano come erede di una tematica medievale portata alle sue estreme conseguenze. *Respublica* è un termine che, nel Medioevo giuridico, designa per eccellenza la *Respublica Romanorum*, cioè l'Impero. Ma, a partire da Bodin, il termine designa ciò che noi siamo ancora abituati a chiamare lo Stato. La sovranità, con tutte le sue caratteristiche tratte dalla lunga tradizione imperiale ripresa e rielaborata dai giuristi medievali, acquista il nuovo sembiante della «puissance absolue et perpetuelle d'une République». ³²

Il fatto incontestabile che questa riduzione della sovranità nei limiti dell'*imperium* di uno Stato si produca contemporaneamente, proprio nel pensiero di Bodin, al deprezzamento dell'Impero universale, non può farci dimenticare che la concezione moderna del potere si modella

³⁰ Ivi, p. 256.

³¹ Ivi, p. 52.

³² Cfr. M. Isnardi Parente, *Introduzione*, in *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, I, Torino, Utet, 1964 (ristampa 1988), pp. 9-100; D. Quagliani, *I limiti della sovranità. Jean Bodin nella cultura giuridica e politica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992, e in estrema sintesi Id., *Bodin, The Six Books of Commonwealth*, in *The Formation and Transmission of Western Legal Culture – 150 Books that Made the Law in the Age of Printing*, ed. by S. Dauchy et alii, in collaboration with N. Seriu, Switzerland, Springer, pp. 126-129.

nel rapporto con la tradizione: «La sovranità», è stato scritto con piena ragione, «non è stata un'invenzione, ma una elaborazione».³³ A quella elaborazione, come Hans Kelsen riconobbe fin dalla sua tesi di laurea, *Der Staatslehre des Dante Alighieri*, pubblicata nel 1905, sei anni prima del conseguimento del dottorato e della pubblicazione dei suoi *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, del 1911, alla vigilia della scomparsa dell'Impero austro-ungarico e delle altre potenze imperiali, il grande immaginario medievale e moderno intorno all'Impero ha contribuito offrendo la prima e fondamentale rappresentazione di un modello giuridico-politico dal quale si genera il moderno concetto di ordinamento.³⁴

³³ Costa, *Iurisdictio* cit., p. 190, e più diffusamente D. Quaglioni, *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

³⁴ Cfr. H. Kelsen, *La teoria dello Stato in Dante*, con un saggio di V. Frosini su *Kelsen e Dante*, Bologna, Boni, 1974.

Y A-T-IL UN ÉTAT DE LA RENAISSANCE?
MITO E REALTÀ DEL RINASCIMENTO “POLITICO”
(ITALIA, 1350-1520 CA.)*

Isabella Lazzarini

1. *Y-a-t'il un État de la Renaissance?*

Nel 1965, Philip Jones scriveva recisamente che lo stato del Rinascimento era «a fiction to be banished from the books».¹ Più di cinquant'anni dopo, il voto di Jones non è stato esaudito: anzi, lo “Stato del Rinascimento” – vale a dire un Rinascimento “politico” – è tornato prepotentemente alla ribalta della ricerca. La divisività e la ricchezza di questo concetto hanno radici profonde e diverse ragioni: in questa comunicazione si tenterà di richiamarne alcune a partire dall'osservatorio italiano.

Il mito del Rinascimento, se ha molte origini (nella “rinascita” vaseriana e nelle molte anticipazioni successive, da Voltaire a Gibbon a Sismondi, ultima delle quali è senz'altro l'uso del termine da parte di Jules Michelet),² ha però innegabilmente un padre e una data di nascita precisi,

* Si riprendono qui, adattandole al contesto, le considerazioni che ho avuto modo di formulare in occasione di un workshop al Warburg Institute nel 2016 (*Antiquity in Italy (1 BC-1800 CE). Continuity and Refractions*, organizzato da Francesco Caglioti e Bianca de Divitiis, Londra, 6-7 aprile 2016, che colgo l'occasione per ringraziare) e sviluppare in I. Lazzarini, *I nomi dei gatti. Concetti, modelli e interpretazioni nella storiografia politica e istituzionale d'Italia (a proposito di tardo medioevo e Rinascimento)*, in «Archivio Storico Italiano», 176 (2018), pp. 689-736, cui si rimanda per un percorso bibliografico più analitico e articolato.

¹ P. Jones, *Communes and despots: the city-state in late-medieval Italy*, «Transactions of the Royal Historical Society», 15 (1965), pp. 71-96, riedito ora in *Communes and Despots in Medieval and Renaissance Italy*, ed. by J. E. Law-B. Paton, Farnham, Ashgate 2010, pp. 3-24 (cit. p. 23).

² Su cui si legga ancora l'appassionato L. Febvre, *Comment Julien Michelet inventa la Renaissance*, in *Studi in onore di Gino Luzzatto*, Milano, Giuffrè, 1949-50, vol. III, pp. 1-17, p. 11.

vale a dire Jacob Burckhardt e la sua *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). In anni recenti, l'uno e l'altra sono tornati sul tavolo di lavoro degli storici.³

Con Burckhardt nasce – o meglio, si definisce e cristallizza – una visione del Rinascimento come fenomeno al tempo stesso storico e artistico, politico e culturale, in questo coniugando e attualizzando in pieno Ottocento quanto già il Cinquecento aveva, seppure non esplicitamente, indicato, vale a dire la natura intrinsecamente peculiare di un momento in cui, come scrive Guicciardini, la prosperità e la “felicità” d'Italia erano il risultato di una somma di fattori politici e culturali, e che Vasari avrebbe attribuito al “risveglio” dell'ingegno individuale.⁴ Questo nodo di politica e arte, già magistralmente evocato e inevitabilmente imposto dagli antichi, nasce anche già tutto intero legato al binomio rinascita (artistica) / decadenza (politica):⁵ tale legame è di conseguenza all'origine della forte connotazione del termine Rinascimento e della necessità euristica di definire per l'Italia in altro modo l'età a cavallo tra medioevo e prima modernità, che in altre culture politiche e in altre, meno equivoche cronologie, non si rivela altrettanto problematica.

³ J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basilea, Schwabe, 1860; O. J. Margolis, *After Baron, back to Burckhardt*, in *After Civic Humanism: Learning and Politics in Renaissance Italy*, ed. by N. S. Baker–B. J. Maxson, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2015, pp. 31-48; *Burckhardt's Renaissance, 150 Years Later*, ed. by O. J. Margolis, Oxford, The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, online su <http://mediumaevum.modhist.ox.ac.uk/Burckhardt150>.

⁴ In merito all'enorme peso esercitato da questa interpretazione sugli studi successivi, basti fare riferimento alle introduzioni di Eugenio Garin alla riedizione del 1953 della prima traduzione Sansoni del 1866 del *Die Kultur* (E. Garin, *Introduzione*, in J. Burckhardt, *La cultura del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1953, pp. VII-XXVII), e di Peter Burke alla riedizione inglese del 1990 (P. Burke, *Introduction*, in J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Londra, Penguin, 1990, pp. 1-16), e a R. Fubini, *Considerazioni su Burckhardt: Il libro sul Rinascimento in Italia; De Sanctis e Burckhardt*, «Archivio storico italiano», 158 (2000), pp. 85-118.

⁵ Indulgendo per brevità all'autocitazione, si vedano A. Gamberini–I. Lazzarini, *Introduzione*, in *Lo Stato del Rinascimento in Italia*, a cura di A. Gamberini–I. Lazzarini, Roma, Viella, 2014, pp. 9-14, p. 9 (ed. or. inglese, 2012).

Un buon punto di partenza per capire come la storiografia italiana del Novecento ha fronteggiato questo corto circuito è riconsiderare un altro autore classico, Federico Chabod,⁶ e il suo – un tempo celeberrimo e citatissimo – saggio su *Y-a-t'il un État de la Renaissance?*, una comunicazione tenuta a una conferenza sul Rinascimento organizzata nel giugno del 1956 alla Sorbona.⁷ Chabod esordì puntando a definire l'oggetto della sua attenzione: «Qu'entendons-nous par "Renaissance", en fonction du problème politique, de l'Etat?». Il suo fuoco era infatti immediatamente politico: occuparsi di Rinascimento politico però lo costrinse ad ammettere che cronologie discordanti rendevano difficile parlare del fenomeno su di una scala europea; menzionò poi Jacob Burckhardt solo per prenderne le distanze, liquidando la celebre definizione dello Stato come opera d'arte come «une formule très élégante, qui a joui d'une grande vogue – surtout auprès des historiens de la civilisation de la Renaissance – mais qui n'est qu'une formule de façade».⁸ La preoccupazione principale di

⁶ A vent'anni dalla sua prematura scomparsa, si vedano *Per Federico Chabod (1901-1960)*, a cura di S. Bertelli, I: *Lo stato e il potere nel Rinascimento*, II: *Equilibrio europeo ed espansione coloniale (1870-1914)*, «Annali della Facoltà di scienze politiche», 17 (1980-1981), e *Federico Chabod e la «Nuova storiografia» italiana, 1919-1950*, a cura di B. Vigezzi, Milano, Jaca Book, 1983 (mette conto anche ricordare M. Moretti, *La nozione di "Stato Moderno" nell'opera storiografica di Federico Chabod: note e osservazioni*, «Società e Storia», 22 (1983), pp. 869-908); per il crescente interesse recente, si segnala almeno G. Castelnuovo, *L'histoire d'une « saveur particulière »: Federico Chabod et l'Europe*, in *Historiens d'Europe, historiens de l'Europe*, éd. D. Crouzet, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2017, pp. 263-277.

⁷ *Actes du Colloque sur la Renaissance*, organisé par la Société d'histoire moderne (Sorbonne, 30 juin-1er juillet 1956), Paris, Librairie Vrin, 1958, pp. 57-73, ora in F. Chabod, *Scritti sul Rinascimento*, a cura di L. Firpo-F. Venturi, Torino, Einaudi, 1967, pp. 605-623; si noti anche che l'anno prima del colloquio parigino Cantimori aveva parlato al X Congresso Internazionale di Scienze Storiche (Roma 4-11 settembre 1955) su *La periodizzazione dell'età del Rinascimento*, ora in D. Cantimori, *Studi di storia. Umanesimo, Rinascimento, Riforma*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 340-365.

⁸ Vale la pena notare che due anni più tardi, Hans Baron, nel celebrare il centenario del capolavoro burckhardiano, avrebbe detto l'opposto: «It is in association with the increased attention now paid to sociological factors that the core of the Burckhard-

Chabod non era chiaramente alcuna artistica o individuale creazione di potere o di autorità, ma piuttosto il duplice problema dello stato del Rinascimento in Europa e dell'Italia del Rinascimento nella transizione europea verso la modernità – vera o supposta. Chabod era infatti spinto dall'urgenza di spiegare l'evoluzione – o la non-evoluzione – italiana nel tempo: come studioso italiano della sua generazione e della sua educazione, sentiva il dovere civile, politico e intellettuale di riportare la penisola in un contesto europeo che a sua volta fosse comparabile e analizzabile.

Et alors? Pouvons nous trouver dans ces États de la Renaissance, non seulement en Italie mais même en Europe, malgré toutes les diversités, malgré les divergences du cadre chronologique des uns et des autres, des lignes communes, des éléments communs de quelque poids? Ou faudra-t-il renoncer à une recherche de cet État, et nous borner à examiner seulement 'les' différents États, du XVe et du XVIe siècle?⁹

L'analisi di Chabod lo porta però più lontano, e l'equazione fra Rinascimento e modernità diventa chiara nel prosieguo del saggio:

il se peut que notre recherche de 'l'État de la Renaissance' ne soit autre chose, au fond, que le désir de retrouver ce qu'on a appelé 'la modernité' de la Renaissance, ou du XVI^e siècle. Je voudrais qu'on se gardât très attentivement d'un tel *a priori*, d'une telle prise de position préalable.

Chabod, consapevole dell'influenza di categorie e modelli più tardi, proponeva di ritornare alla voce dei protagonisti: «Je voudrais donc, en ce cas comme toujours, qu'on essayât de voir 'l'État de la Renaissance dans l'esprit des hommes de la Renaissance».¹⁰

tian conception of the Renaissance can carry full conviction for the reader of today. In this metamorphosis, Burckhardt's view proves equal, and may still, eventually, prove superior to the competing views about the nature of the transition to the modern age», H. Baron, *Burckhardt's 'Civilization of the Renaissance' a century after its publication*, «Renaissance News», 13 (1960), pp. 207-222, p. 222.

⁹ Sul problema europeo di Chabod, si veda Castelnuevo, *L'histoire d'une « saveur particulière »* cit.

¹⁰ Chabod, *Scritti sul Rinascimento* cit., pp. 605-606.

Il messaggio di Chabod non era solo evocativo, ma anche efficace e suona ancora familiare e appropriato agli studiosi contemporanei, decisamente più abituati ormai a valicare confini disciplinari e a usare strumenti e modelli che provengono da altri campi di ricerca. Proprio grazie a questi allargamenti di prospettiva, gli storici contemporanei sono anche più consapevoli del fatto che la voce dei protagonisti non è necessariamente lineare: mito e realtà, cioè, sono faccenda complicata. Se dunque, seguendo il consiglio di Chabod, ci spostiamo ai testi del lungo Quattrocento che qui ci interessa, celebri o meno, ci troviamo di fronte a quella stessa, innegabile combinazione di mito, realtà e complessità che è al cuore del perdurante fascino di questo tema.

Il cronista fiorentino Benedetto Dei, secondo quanto egli stesso racconta, presentò l'Italia nel 1463 all'inviato ottomano Khasim Bey descrivendone la natura geopolitica: l'Italia era composta da due gruppi di stati, caratterizzati gli uni e gli altri da una specifica combinazione di potere e di libertà:

L'Italia v'è inn essa assai potenze, fra le chuali ve n'è quatro principale, le qual'anno danari e forza e senno e armme e sito e porto di mare e giente e cavagli e vetuvaglie assai, le qua'potenze sono queste: lo ducha di Milano che à 'l gran porto di Gienova, e llo re Ferando che à il bel porto di Napoli, e li Viniziani che àno il gholfo e li Fiorentini che àno il gran porto pisano. E dopo queste v'è in detta Italia 16 signorie libere cho'lor signiori istanti e abitanti chon città e chastella e popoli sotto di loro e a lloro ubidischono: prima el magnificho pastore de' Christiani, e'Sanesi, el marchese di Ferara, e'Luchesi, el marchese di Mantova, el chonte d'Urbino, el marchese di Monferato, el signiore di Rimino, [el signiore di Pesaro, el signiore di Furlì, el signiore di Faenza, el signiore d'Imola], el marchese di Saluzo, el marchese di Piombino, el signiore da Coreggio, el signiore messer Ghabriello de' Malispini. E oltre a'sopradetti nominati v'è in Italia due città potentissime d'arme e di persone, cioè Bologna e Perugia armigiere a maraviglia.¹¹

Dei descrive l'Italia come un mosaico diviso fra quattro *potenze* e sedici *signorie libere*. Il controllo di un porto, non un tratto più dichiaratamente costituzionale o politico, definisce i quattro poteri principa-

¹¹ Benedetto Dei, *La Cronica dall'anno 1400 all'anno 1500*, a cura di R. Barducci, Firenze, Papafava, 1985, pp. 127-128.

li, Milano, Napoli, Venezia e Firenze. La lista successiva di *signorie libere* si apre con il papato, ma include alcuni signori e alcune città, escludendone altri. Non tutte queste signorie erano poi davvero, o completamente, “libere”: molte erano soggette all’autorità del papa o dell’imperatore, proprio peraltro come tre delle quattro potenze (Milano, Firenze e Napoli: ma anche Venezia era soggetta all’Impero nei suoi domini di Terraferma). Infine, le due grandi città di Bologna e Perugia erano parte delle terre *immediate subiecte* al papato. Oltre alla natura pragmatica e socio-politica di questo atlante d’Italia, ciò che colpisce nella descrizione di Dei sono anche gli elementi su cui la gerarchia del potere si costruisce. L’autorità più alta derivava infatti da una combinazione di «danari e forza e senno e arme e sito e porto di mare e giente e cavagli e vetuvaglie assai»; il potere delle 16 signorie minori (signorie, si noti, esercitate tanto da principi, quanto da governi collegiali) era basato sul loro controllo di città soggette, borghi fortificati e comunità: «città e chastella e popoli sotto di loro e a lloro ubidischono».

Se torniamo ai due termini del titolo – volutamente a effetto – di questo saggio, “mito e realtà”, un sistema politico siffatto – un’entità geografica divisa in diversi stati e poteri, la cui forza e importanza erano basate su ragione («senno») e ricchezza – era la realtà: vista e raccontata da un uomo, vale a dire condizionata dalla sua cultura e dalla sua identità, e dalla situazione e dallo scopo del suo racconto – ma “vera”. Ogni volta ci si trovi a indagare il Rinascimento italiano, è con questo che ci si confronta: un contesto geopolitico concreto, retto e condizionato da uomini di stato e mercanti, principi e reggimenti, parti e fazioni. Questa stessa “realtà” emerge anche dalle lettere di Lorenzo de’ Medici:

Io ho molte volte pensato in che termine si trova tutta Italia, benché questo poco appartenga a me se non per lo interesse della città nostra. Parmi, in effetto, ricercando da potentia ad potentia, che ciascuna d’epse sia et male contenta et in qualche pericolo per diverse cagioni. Et se così è, per certo pare cosa molto fuori d’ogni ragione che non ci si pigli qualche rimedio, che a mio parere ce n’è di quelli che doverebbono et contentare et assicurare ciascuno. Credo il vero rimedio sarebbe che ogni huomo godessi il suo et fussi assicurato, almancho mentre durano i presenti pericoli, di non havere mo-

lestia per potere liberamente attendere alla comune difensione et opporsi al pericolo che imminet omnibus, per qualche universale intelligentia.¹²

Il pericolo che *imminet omnibus* era il Turco: nel gennaio 1481, Otranto era saldamente in mani ottomane. Anche se Lorenzo era fiorentino – e quindi Firenze, non tutta l'Italia, era la sua principale preoccupazione –, considerava con preoccupazione l'intero quadro (*tutta Italia*) e tutte le *potentie* (di nuovo questa parola), rifugendo l'inattività e confidando nella propria e altrui *ragione* (di nuovo, il *senno* di Dei) per trovare un *remedio* che avrebbe reso tutti soddisfatti (*contentare*) e sicuri (*assicurare*). Di nuovo, la realtà: la necessità e l'urgenza di una azione concreta e collettiva sulla realtà e il senso di un bene comune da ottenere contro l'insensatezza delle scelte sbagliate usando la razionalità politica e i suoi strumenti, in questo caso una lega universale (*universale intelligentia*).

Qualche decennio dopo, Francesco Guicciardini schizzò un affresco d'Italia in cui la proporzione fra narrazione e realtà venne completamente capovolta. Il famoso *incipit* della *Storia d'Italia* ci fornisce i *building blocks* del mito del Rinascimento italiano:

Manifesto è che, dappoi che lo imperio romano, indebolito principalmente per la mutazione degli antichi costumi, cominciò già sono più di mille anni, di quella grandezza a declinare alla quale con maravigliosa virtù e fortuna era salito, non aveva giammai sentito Italia tanta prosperità, né provato stato tanto desiderabile quanto era quello nel quale sicuramente si riposava l'anno della salute cristiana mille quattrocento novanta e gli anni che a quello e prima e poi furono congiunti. Perché, ridotta tutta in somma pace e tranquillità, coltivata non meno ne' luoghi più montuosi e più sterili che nelle regioni più fertili, né sottoposta a altro imperio che de' suoi medesimi, non solo era abbondantissima d'abitatori, di mercatanzie e di ricchezze; ma illustrata sommamente dalla magnificenza di molti principi, dallo splendore di molte nobilissime e bel-

¹² Lorenzo de' Medici, *Istruzione a Niccolò Michelozzi*, Firenze, gennaio 1481, in Lorenzo de' Medici, *Lettere*, coord. generale N. Rubinstein: vol. V, 1480-1, a cura di M. E. Mallett, Firenze, Giunti-Barbera, 1990, p. 128.

lissime città, dalla sedia e maestà della religione, fioriva d'uomini prestantissimi nella amministrazione delle cose pubbliche, e di ingegni molto nobili in tutte le dottrine e in qualunque arte preclara e industriosa; né priva secondo l'uso di quell'età di gloria militare e ornatissima di tante doti, meritamente apresso a tutte le nazioni nome e fama chiarissima riteneva.¹³

Quella stessa penisola descritta e ordinata da Dei sulla base di potere, libertà, porti, cavalli e cibo diviene nel testo guicciardiniano una terra di civiltà, prosperità, cultura e ricchezza; i protagonisti della scena di Dei, così accuratamente descritti, perdono la loro individualità per divenire “categorie” collettive e anonime (*principi, città, mercatanti, uomini prestantissimi*). La stessa incerta realtà politica che Lorenzo tentava dolorosamente di controllare attraverso decisioni razionali e strategia diventa un generico e collettivo *stato desiderabile*. Una tale età dell'oro – *quando le cose universali erano allora più liete e più felici* – assorbe in una sorta di incantamento letterario lo stesso Lorenzo, ormai scomparso e incastonato nel mito: per il mantenimento di tanto *stato desiderabile*, «si attribuiva laude non piccola alla industria e virtù di Lorenzo de' Medici». Quest'immagine contribuì con forza alla fama di Lorenzo: nel 2011 Alison Brown, nel riconsiderare il ruolo del fiorentino, si trovò ad ammettere che «it is not possible to separate the man from the aura of legend and the latter constitutes an indissoluble aspect of his historical character».¹⁴

Tornando al titolo di questa comunicazione, il breve saggio di Chabod e i tre testi citati – tre fra i molti possibili – rivelano alcuni dei caratteri del quadro generale: parlare di Rinascimento significa confrontarsi con più di un mito (il sogno di una perduta età dell'oro di prosperità e felicità, lo stato come “opera d'arte”, la tentazione della modernità) e lavorare consapevolmente su più di una stratificata lettura di una sfaccettata realtà politica e culturale.

¹³ Francesco Guicciardini, *Storia d'Italia*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, I.1, 1971, pp. 5-6.

¹⁴ A. Brown, *Medicean and Savonarolian Florence. The Interplay of Politics, Humanism, and Religion*, Turnhout, Brepols, 2011, p. XV.

2. Storiografie a confronto

Chabod cercava un modo di armonizzare l'eccezione italiana allo sviluppo europeo, e questo senza ricorrere a categorie precostituite, facendo parlare le fonti: la sua era una prima reazione sia alla grande costruzione storiografica ottocentesca incentrata sull'Italia delle città e quindi imperniata su di una età comunale vista come precorritrice delle libertà e della democrazia successive (un'età che era stata in questo senso canonizzata già dalla lettura di Jean Simonde de Sismondi e del suo *Historie des républiques italiennes* e dal dibattito sulla libertà degli antichi e dei moderni aperto da Benjamin Constant nel 1819), sia al Rinascimento come opera d'arte. Il suo modello di uno stato del Rinascimento fatto di ufficiali e di istituzioni, diffuso in tutta Europa seppure con tempi e modalità diverse, rese disponibile negli anni Cinquanta agli studiosi italiani ed europei una rilettura della statualità quattro-cinquecentesca che aprisse una sorta di "via italiana" allo stato moderno. In questo senso, Chabod, grazie all'uso del termine Rinascimento, poteva tenere insieme un fascio di tre secoli se non di più.

Sulle tracce di Chabod, dunque, la ricerca in Italia prese a orientarsi soprattutto verso lo studio delle dinamiche di *state-building* e di crescita degli apparati di governo del Tre-primi Cinquecento, analizzando sistematicamente i quadri istituzionali e le interazioni sociali dei diversi stati italiani.¹⁵ D'altro canto, con le significative eccezioni di Delio Cantimori ed Eugenio Garin,¹⁶ l'umanesimo e il Rinascimento erano in quegli anni in gran parte dominati da studiosi angloamericani che si occupavano vuoi della storia del pensiero

¹⁵ Si tratta di temi ben noti, su cui un'intera stagione storiografica si è esercitata e su cui si tornerà oltre; basti, per introdurli, fare riferimento al saggio di G. Petralia, "Stato" e "moderno" in Italia e nel Rinascimento, «Storica», 8 (1997), pp. 9-52.

¹⁶ Si vedano almeno gli studi raccolti in Cantimori, *Studi di storia* cit.: in particolare *Sulla storia del concetto di Rinascimento* (uscito negli «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», n. s. I [1932]), pp. 229-268; *La periodizzazione* cit. e Burckhardt e Garin [1953], pp. 311-314; di E. Garin, *Il Rinascimento italiano*, Milano, Istituto per gli studi di politica internazionale, 1941; Id., *L'Umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1952 (ed. or. svizzera, 1947); Id., *Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1954.

politico sulle tracce delle ricerche sul liberalismo (si pensi, generalizzando, a Baron, Pocock, Skinner), vuoi di storia culturale (in particolare di letteratura e arti figurative: da Warburg a Berenson a Panofsky, da Kristeller a Gombrich).¹⁷ Questa divaricazione fra una storia della istituzioni e della politica degli “Antichi stati italiani”,¹⁸ monopolizzata in buona misura da studiosi italiani di formazione, e una storia del pensiero e della cultura, per lo più campo d’azione di studiosi di matrice angloamericana, fu all’origine di un diverso uso del termine Rinascimento e della conseguente necessità di adottare, nello specifico campo della storia politica italiana, alternative a esso meno legate. Se gli studiosi anglo-americani hanno nel tempo sviluppato un’equazione solo in parte consapevole, duratura e rivelatrice fra Rinascimento politico e Rinascimento culturale, e, in sottordine, un’identificazione non esclusiva,¹⁹ ma potente fra Rinasci-

¹⁷ Sto usando qui in modo consapevolmente grossolano la definizione “angloamericano”, includendo in essa quanti scrissero in inglese, fossero britannici, americani, canadesi, australiani, o immigrati in Gran Bretagna o negli Stati Uniti; lasciando da canto l’opera degli storici dell’arte e della letteratura, per quanto riguarda la storia della politica e delle idee politiche si ricordino date e sedi di pubblicazione: H. Baron, *The Crisis of Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1960; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, I: *The Renaissance*; II: *The Age of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (tr. it Bologna, il Mulino, 1989); su di essi, si vedano ora *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, ed. by J. Hankins, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000; I. Mineo, *La repubblica come categoria storica*, «Storica», 43-45 (2009), pp. 125-167, e C. Celenza, *Why Florence? Pocock, Civic Humanism and the Debate Over the Latin Language*, in *After Civic Humanism* cit., pp. 49-70.

¹⁸ Denominazione che dette vita anche a un insegnamento universitario orientato verso la prima età moderna, come peraltro il corso di ‘Storia del Rinascimento’, entrambi inesistenti prima della creazione dei corsi di laurea in storia, ed entrambi legati a Storia moderna, non a Storia medievale: in merito al secondo, si vedano le osservazioni di R. Fubini, *I miei studi rinascimentali nei rapporti con la medievistica*, in *Percorsi recenti degli studi medievali. Contributi per una riflessione*, a cura di A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 49-54.

¹⁹ Interessante, e peculiare, la dinamica degli studi veneziani di questi anni, su cui si veda ora G. M. Varanini-A. Zannini, *Dall’Inghilterra a Venezia e al Veneto*, in M.

mento e Firenze,²⁰ il termine scompare quasi totalmente, dopo Chabod, dal tavolo degli storici politici italiani. Questo andamento indica una scelta, quando non un *malaise*: sino a tempi davvero recenti, cioè, gli storici italiani tentarono di evitare un concetto legato troppo strettamente a un primato culturale che non diede origine a un'eminenza politica e/o vollero separare le proprie strade dall'invasiva *grand narrative* del Rinascimento fiorentino. In parte, essi reagivano anche al fardello dell'eredità filosofica, intellettuale e politica ottocentesca e primo novecentesca, in qualche caso connessa o collusa sia con un *Risorgimento* controverso, sia con la tragica deriva della neonata nazione italiana verso il fascismo e le tragedie della seconda guerra mondiale.

3. *Il tardo medioevo e il ritorno del Rinascimento politico*

Se non sono rinascimentali, il potere, la politica, la società tra il Trecento e il primo Cinquecento sono, per gli storici italiani, qualcosa'altro: se negli anni Sessanta del Novecento i libri di maggior impatto storiografico sullo stato e sul potere in Italia recano come coor-

Knapton, *Una Repubblica di uomini. Saggi di storia veneta*, a cura di A. Gardi-G. M. Varanini-A. Zannini, Udine, Forum, 2017, pp. xv-xxx, in particolare le pp. xviii-xxi.

²⁰ Sulle vicende della storiografia rinascimentalista anglo-americana del Novecento si veda già alla fine degli anni Sessanta *The Intellectual Migration. Europe and America, 1930-1960*, ed. by D. Fleming-B. Bailyn, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969; più recentemente, E. Muir, *The Italian Renaissance in America*, «American Historical Review», 100 (1995), pp. 1095-1118; A. Molho, *The Italian Renaissance, Made in USA*, in *Imagined Histories. American Historians Interpret the Past*, ed. by A. Molho-G. R. Wood, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 263-294, e Id. *Exile and the Values of Western Civilization: German-Jewish Historians and American Studies on the Renaissance*, in *Power, Gender, and Ritual in Europe and America. Essays in memory of Richard C. Trexler*, ed. by M. J. Rocke-P. J. Arnade, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance, 2008, pp. 317-338; e ancora *Storici americani e Rinascimento italiano*, a cura di G. Chittolini, num. monografico di «Cheiron», 16 (1991); in merito al contesto inglese, si veda il recentissimo *Ark of Civilization. Refugee Scholars and Oxford University, 1930-1945*, ed. by S. Crawford-K. Ulmschneider-J. Elsner, Oxford, Oxford University Press, 2017 (e relativa bibliografia).

dinate periodizzanti i secoli di riferimento, a partire dagli anni Settanta e dai primi anni Ottanta nel ventaglio delle opzioni disponibili inizia ad affiorare un “tardo medioevo” destinato a divenire di gran lunga predominante della storiografia politico-istituzionale sino agli anni Novanta. Emerso dapprima negli studi di storia economico-sociale, dalla fine degli anni Ottanta, il termine diventa d’uso abituale e quasi obbligato, soprattutto nelle monografie e nei saggi dedicati ad aspetti, casi e contesti della storia politico-istituzionale dei poteri italiani dalla Lombardia visconteo-sforzesca alla terraferma veneziana, dal principato vescovile di Trento alla Toscana, dalla Savoia ai principati padani, dalla Sicilia a Siena. Affiora poi come categoria definitoria in saggi sulle trasformazioni degli assetti politici in tutte le possibili direzioni: sulla giustizia, sulle cancellerie, sugli statuti, sulle comunità rurali, sulle aristocrazie; nella storia della Chiesa e nella storia sociale dell’arte; e di lì in poi, negli anni Novanta e nei primi anni Duemila, continua a conoscere una considerevole fortuna nell’accompagnare la successione dei temi del politico: linguaggi, pratiche, scritture, fazioni, archivi e via enumerando.

L’introduzione del “tardo medioevo” facilita il lento processo di desemantizzazione del “Rinascimento” come opera d’arte: i tempi stanno maturando per un mutamento lessicale importante. La dicotomia fra il Rinascimento culturale e intellettuale studiato dagli angloamericani e il tardo medioevo politico degli italiani – e quindi la difficoltà storica e culturale degli studiosi italiani a riappropriarsi del concetto di Rinascimento declinandolo “politicamente” – si inizia a sanare già a partire dagli anni Settanta-Ottanta del secolo scorso a proposito di un contesto particolare. Tale contesto è, non sorprendentemente, la “culla” sia della cultura mercantile e repubblicana italiana per eccellenza, sia del Rinascimento, vale a dire la Firenze del Tre-Quattrocento, e il superamento dei paradigmi s’inaugura a partire almeno dagli studi di Nicolai Rubinstein da un lato, e di Riccardo Fubini dall’altro.²¹ Con il terzo millennio, poi, tale divaricazione prende a

²¹ N. Rubinstein, *The Government of Florence under the Medici (1434-1494)*, London, Oxford-Warburg Studies, 1966 (tradotto in Italia nel 1971); si veda poi l’edizione dei saggi principali a cura di G. Ciappelli, *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*, 3 voll., Roma, Edizioni di Storia e letteratura,

dissolversi sempre più, complici alcuni fattori concomitanti. Innanzitutto, l'ampliamento storiografico generale degli orizzonti e dei contesti – e il conseguente rompersi di rigide separazioni fra ciò che è “politico”, e ciò che è “culturale” – su cui si tornerà. In secondo luogo, il fatto che il peso del legame strettissimo fra libertà comunali-splendori rinascimentali-decadenza cinquecentesca e il processo di costruzione identitaria dell'unità italiana sulle premesse di un Risorgimento in parte mortificante per il Mezzogiorno, proseguita con una deriva totalitaria e la tragedia della guerra mondiale e della guerra civile, ha iniziato a alleggerirsi – non fosse che per il trascorrere dei decenni – restituendo gli approcci filosofici e intellettuali italiani di Otto-primo Novecento all'umanesimo e al Rinascimento all'analisi storiografica.²² Questa liberazione dal mito del Rinascimento ha raggiunto anche gli storici italiani, che progressivamente quindi si sono sentiti legittimati a usare di nuovo questo concetto, applicandolo a temi e questioni nuove o rinnovate, vale a dire a una storia politica diversa tanto dal modello chabodiano, quanto dagli studi che lo hanno seguito.²³ Con la libertà

2004-2011; del Fubini si vedano almeno R. Fubini, *Classe dirigente ed esercizio della diplomazia nella Firenze quattrocentesca*, in *I ceti dirigenti nella Toscana del Quattrocento*, Firenze, Papafava, 1987, pp. 117-189; Id., *Dalla rappresentanza sociale alla rappresentanza politica. Alcune osservazioni sulla evoluzione politico-costituzionale di Firenze nel Rinascimento*, «Rivista Storica Italiana», 102 (1990), pp. 279-301 e i saggi raccolti in Id. *Italia quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano, FrancoAngeli, 1994.

²² Si veda R. Rubini, *The Other Renaissance. The Italian Humanism Between Hegel and Heidegger*, Chicago, Chicago University Press, 2014: Rubini ha anche tradotto in inglese alcuni testi iconici come *L'uomo del Rinascimento* di Francesco de Sanctis o *La crisi del Cinquecento e il suo rapporto con il Risorgimento* di Benedetto Croce (insieme con saggi di Spaventa, Grassi, Garin, Cantimori e Dionisotti), in Id., *The Renaissance from an Italian Perspective: an Anthology of Essays (1860-1968)*, Ravenna, Longo, 2014.

²³ Tale mutamento di accenti si vede in serie come *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, 6 voll., a cura di G. Fontana-L. Molà, Treviso, Fondazione Cassamarca, 2005-2010; in volumi collettivi sul rinascimento politico, come, per non fare che qualche esempio, *Guelfi e ghibellini nell'Italia del Rinascimento*, a cura di M. Gentile, Roma, Viella, 2005; *Linguaggi politici nell'Italia del Rinascimento*, a cura di A. Gamberini-G. Petralia, Roma, Viella, 2007; *Lo Stato del Rinascimento in Italia* cit.; infine in numerose monografie, dedicate tanto a singoli casi di studio, quanto a contesti o

di una generazione più recente, Lorenzo Tanzini, nel curare un volume del 2015 in onore di Riccardo Fubini, intenzionalmente ignora l'altrettanto intenzionale rifiuto di Fubini di usare il termine Rinascimento negli anni Settanta-Novanta, per ribadire quella che è l'importanza del Rinascimento (culturale e politico) nella lezione fubiniana:

l'immagine cui si è voluto far riferimento nel titolo [...] è quella di un laboratorio [...] che ribadisce un nucleo essenziale della storiografia di Fubini, cioè la convinzione che nell'intreccio della storia fiorentina e italiana del XV secolo si trovino come in un crogiuolo i temi fondanti della modernità.²⁴

4. Il problema dello Stato: il paradigma della modernità

La questione del Rinascimento si intreccia infatti a un'altra questione scottante, quella della modernità: per gli storici politici poi le cose si complicano se si considera che la modernità, nella storia politica, si è a lungo sostanzialmente ridotta alla questione della statualità. Nel 1970, Joseph Strayer, in quello che più di vent'anni dopo John Elliott avrebbe definito «a highly perceptive little book» significativamente intitolato *On the Medieval Origins of the Modern State*, scriveva: «by 1300, it was evident that the dominant political form in Western Europe was going to be the sovereign state».²⁵ Il superamento di questa strettoia concettuale, se vogliamo il passaggio – per questa età – dalla storia della politica evenemenziale alla storia (sociale) delle istituzioni per tornare a una storia politica resa più attenta ai linguaggi e alle pra-

funzioni del politico: si pensi per esempio a L. Arcangeli, *Gentiluomini di Lombardia. Ricerche sull'aristocrazia padana nel Rinascimento*, Milano, Unicopli, 2003; M. Simonetta, *Rinascimento segreto. Il mondo del segretario da Petrarca a Machiavelli*, Milano, FrancoAngeli, 2004, o I. Lazzarini, *Communication and Conflict. The Italian Diplomacy in the Early Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

²⁴ L. Tanzini, *Premessa*, in Id. *Il laboratorio del Rinascimento. Studi di storia e cultura per Riccardo Fubini*, Firenze, Le Lettere, 2015, pp. 5-6, p. 5.

²⁵ J. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 57; J. H. Elliott, *A Europe of Composite Monarchies*, «Past and Present», 137 (1992), pp. 48-71, p. 48.

tiche del potere dai *turning points* epistemologici del Novecento, è un punto cruciale nel cercare di capire di che cosa si parlava quando dalla fine degli anni Settanta in poi s'intendeva fare storia politica e istituzionale dei secoli tra il Trecento e il Cinquecento. Già negli anni Settanta del Novecento, infatti, Giorgio Chittolini ed Elena Fasano Guarini, leggendo e interpretando von Gierke, Hintze, Brunner, sottolineavano come il potere pubblico sviluppasse una più efficace attitudine al controllo non assorbendo o eliminando i vari e diffusi poteri profondamente radicati nel territorio in favore della creazione di nuovi apparati e nuovi strumenti, ma piuttosto sotto il segno di reciproci patti e accordi.²⁶ Va ricordato inoltre, come si è *ad abundantiam* ripetuto in varie sedi,²⁷ che negli anni Ottanta e Novanta del Novecento il dibattito sulle origini dello stato andava animandosi in tutta Europa, in particolare grazie a due grandi progetti di ricerca nel contesto del CNRS francese sotto la direzione di Jean-Philippe Genet l'uno,²⁸ e della European Science Foundation l'altro.²⁹ Nonostante l'indubbia attenzione portata a una revisione – più o meno accentuata – del modello della costruzione dello stato nazionale accentrato, burocratico e territoriale (il celebre saggio *A Europe of Composite Monarchies* di

²⁶ G. Chittolini, *La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado*, Torino, Einaudi, 1979 (contributi apparsi fra il 1976 e il 1979), e Id., *Introduzione*, in *La crisi degli ordinamenti comunali e le origini dello stato del Rinascimento*, a cura di G. Chittolini, Bologna, il Mulino, 1979, pp. 7-52; E. Fasano Guarini, *Introduzione*, in *Potere e società negli Stati regionali italiani del '500 e '600*, a cura di E. Fasano Guarini, Bologna, il Mulino, 1978, pp. 8-47.

²⁷ Si vedano anche le considerazioni di M. Gentile, *Leviatano regionale o formastato composita? Sugli usi possibili di idee vecchie e nuove*, «Società e Storia», 89 (2000), pp. 563-573.

²⁸ *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*, ed. by J-Ph. Genet, Roma, École Française de Rome, 1985; *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, ed. by J.-Ph. Genet-B. Vincent, Madrid, Casa de Velazquez, 1986; *Genèse de l'État moderne. Prélèvement et redistribution*, ed. by J. -Ph. Genet, Paris, Cnrs, 1987; *L'État moderne: le droit, l'espace et les formes de l'État*, N. Coulet, J-Ph. Genet (éds.), Paris, Cnrs, 1990; *L'État moderne. Genèse. Bilans et perspectives*, éd. par J-Ph. Genet, Paris, Cnrs, 1990.

²⁹ *The Origins of the Modern State in Europe, 13th. to 18th. Centuries*, 6 voll., Oxford, Clarendon, 1994-1999.

John Elliott è del 1992), in nessuna di queste due iniziative però il caso italiano – vale a dire, gli esperimenti istituzionali messi in opera dai poteri italiani tra Trecento e Cinquecento – ebbe un ruolo significativo.

Un grande convegno a Chicago nel 1993, dedicato a *Origini dello stato*, assorbendo criticamente una serie di stimoli esterni e insieme tirando le somme di una intera stagione di studi, offrì un importante punto di riferimento a quella che si sarebbe rivelata una svolta sempre più sostanziale. In questa occasione, Giorgio Chittolini parlava dello stato come di «un sistema di istituzioni, di poteri e di pratiche», sistema caratterizzato da «una sorta di programmatica permeabilità da parte di forze e intenzioni diverse (o, se vogliamo, “private”), pur in un’unità complessiva di organizzazione politica».³⁰ Fasano Guarini nella stessa occasione poteva scrivere (con percepibile sollievo) che «il problema del “ritardo” italiano sembra avere fatto il suo tempo», aprendo contemporaneamente il dibattito alla discussione, non solo italiana, «della natura e dell’evoluzione dei sistemi politici della prima età moderna; dell’opportunità di definirli in termini di “stato” e “statualità”» e, ricordando l’esperienza *dell’Atlante storico italiano dell’età moderna*,³¹ metteva sul tavolo degli storici, come più adeguato oggetto di studio non tanto la statualità, ma il binomio fra ordinamenti e costituzioni materiali dei sistemi di potere territoriali.³²

Le porte erano aperte a una serie di sviluppi di grande peso. Nel 1996, un convegno dedicato allo stato territoriale fiorentino offrì l’opportunità di raccogliere e sintetizzare alcuni filoni di ricerca che erano già all’opera, orientando l’analisi verso pratiche di potere, fazioni e reti clientelari, relazioni informali di influenza e autorità, di grazia o di servizio, e appuntando l’attenzione su di un intero cosmo di

³⁰ G. Chittolini, *Il ‘privato’, il ‘pubblico’, lo Stato*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. Chittolini–A. Molho–P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 553-590, p. 569.

³¹ M. Berengo, *Premessa a Problemi e ricerche per l’atlante storico italiano dell’età moderna* (Gargnano 1968), Firenze, Sansoni, 1971, pp. 1-9.

³² E. Fasano Guarini, *Centro e periferia, accentramento e particolarismi: dicotomia o sostanza degli Stati in età moderna?*, in *Origini dello Stato* cit., pp. 147-176, pp. 156, 159.

diversi corpi sociali e attori politici.³³ In tal modo, non solo la dinamica della costruzione dello stato e della crescita del governo pubblico risultava più pattista che autoritaria, più reciproca che verticale, ma non coinvolgeva esclusivamente strutture formalizzate di governo e istituzioni che differivano tra loro soltanto in scala e scopi, ma anche attori e pratiche che non derivavano necessariamente dalla sfera pubblica, come le clientele aristocratiche o le fazioni. Questo mondo informale si ergeva di fronte alle istituzioni, formando con esse l'*unicum* della politica.³⁴

5. *Il Rinascimento politico: temi e sviluppi recenti*

Gli ultimi anni hanno visto ulteriori evoluzioni, talora nel segno di un intenzionale ritorno al dialogo con la storiografia angloamericana,³⁵ come nel caso del volume *The Italian Renaissance State*, a cura di Andrea Gamberini e di chi scrive. L'intento dei curatori era di proporre una riconsiderazione del Rinascimento come momento fondativo in cui linguaggi, pratiche e strumenti politici, insieme a forme e istituzioni politiche e di governo, crebbero e si dimostrarono centrali non solo per l'Italia e la sua presupposta singolarità, ma per l'Europa nel suo complesso. Parlando di "stato del Rinascimento" non si voleva più – o non solo – circoscrivere il fenomeno a definizioni in qualche modo "descrittive" (pur con tutta la loro profondità) come "stato regionale" o "territoriale", ma piuttosto proporre consapevolmente, delle strutture di potere dei secoli tra il Trecento e il primo Cinquecento, una definizione interpretativa e pesante, intesa a restituire al termine Rinascimento un significato aperto di quadri e modelli della politica caratterizzati da una serie di innovazioni importanti.

³³ *Lo stato territoriale fiorentino (secoli XIV-XV). Ricerche, linguaggi, confronti*, a cura di W. Connell–A. Zorzi, Pisa, Pacini, 2002 (ma il convegno si tenne nel 1996).

³⁴ Per brevità, cito alla lettera da Gamberini–Lazzarini, *Introduzione*, in *Lo Stato del Rinascimento in Italia* cit., p. 11.

³⁵ In merito all'allontanarsi recente delle due storiografie, così in dialogo nella seconda metà del Novecento, si veda I. Lazzarini, *Rinascimento, Stato, Italia. Traduzioni e tradizioni fra Italia e mondo angloamericano*, «Storicamente. Laboratorio di storia», 11 (2015), http://storicamente.org/lazzarini_rinascimento_stato_italia.

Rispetto al volume del 1994, infatti, i quasi vent'anni successivi hanno visto il moltiplicarsi delle prospettive e l'ampliarsi dell'indagine su temi classici della storia del potere (come la diplomazia, per esempio, o l'officialità) come anche temi più innovativi (come i sistemi di comunicazione e di memoria, i linguaggi politici o le logiche fazionarie) alla luce di un concetto di potere politico più fine e inclusivo, al tempo stesso pluralistico e racchiuso nel contesto dei quadri istituzionali, ideologici, discorsivi e comunicativi del tempo.

In questo senso, e in questa direzione, fare storia politica e istituzionale di Rinascimento cui sia stata restituita una deliberata enfasi sul politico, significa adottare un'idea di organismo politico che, come scrive John Watts usando il termine inglese di *polity*, era il risultato, dinamico e negoziato, della combinazione fra società politica d'un lato e autorità e capacità di governo dall'altro, ponendo di conseguenza l'enfasi sulle fasi dinamiche della negoziazione e della comunicazione fra i diversi livelli e i diversi attori che compongono la comunità politica.³⁶ Fare storia di società politiche così definite, in cui un'autorità variamente costruita ed esercitata si confronta con comunità e soggetti in grado di esprimere autonome iniziative politiche ed elaborare idee complesse di fedeltà, obbedienza, resistenza, significa anche aprire i temi sul tavolo degli storici politici a un'idea di pratiche, meccanismi e linguaggi del potere insieme più sfaccettata e più sfumata, antagonista o condivisa. In questo processo, la storia istituzionale in senso giuspubblicistico incrocia sempre più spesso una storia culturale a sua volta più aperta che nel passato agli aspetti sociali e storici dei processi culturali.³⁷

³⁶ J. Watts, *The Making of Polities. Europe, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 377-380.

³⁷ M. M. Bullard, *Diplomacy, Language, and the "Arts of Power"*, in *The Medici. Citizens and Masters*, a cura di R. Black-J. Law, Harvard, I Tatti Studies, 2015, pp. 51-59: Bullard si richiama a una «new cultural history with a linguistic turn», p. 51; si pensi qui all'impatto di studiosi come Peter Burke, John Padgett, Michael Clancy, Armando Petrucci, Attilio Bartoli Langelì, Ronald Witt, James Hankins, Jean-Louis Fournel, Jean-Claude Zancarini, Enrico Castelnuovo, Manfredo Tafuri o Michael Baxandall: si rimanda, per una analisi più articolata, a I. Lazzarini, *I nomi dei gatti. Concetti, modelli e interpretazioni nella storiografia politica e istituzionale d'Italia (a proposito di tardo medioevo e Rinascimento)*, «Archivio Storico Italiano», CLXXVI (2018), pp. 689-735.

Come risultato di queste aperture, il ventaglio dei temi e degli sviluppi presi in considerazione nelle ricerche recenti relative alla storia politica e istituzionale tardomedievale si è allargato a comprendere campi vari e non ancora compiutamente inclusi nelle ricerche degli anni Novanta. Si tratta, semplificando grossolanamente, d'un lato dei temi che vengono portati alla luce da un'attenzione – diversificata ma al fondo unitaria – alla natura e alle forme dei linguaggi politici, dall'altro dall'emergere di un'attenzione non scontata alle culture della distinzione e della resistenza, e al ruolo degli attori sulla scena (per esempio, delle donne; o di tutti coloro che agirono, almeno in parte, da intermediari in interazioni culturali complesse). “Si sono indagati, dunque, l'intreccio di diversi linguaggi del potere; la creazione di reti di comunicazione condivise e capaci di connettere poteri e individui diversi aprendo spazi flessibili a una traduzione negoziata del confronto politico; lo sviluppo di sistemi sofisticati di scritture pubbliche, in grado di preservare la memoria scritta in una qualche forma di *ordre du discours* politico e di ordinarla in sistemi archivistici; l'articolazione di processi di distinzione sociale la cui elaborazione era basata su di una costruzione narrativa delle appartenenze sociali; le dimensioni “di genere” della politica e il loro problematico confrontarsi con le realtà dell'Italia tardomedievale e protomoderna e via enumerando.”³⁸

Il tutto in una rinnovata attenzione alle dinamiche proprie dell'intero periodo, e quindi anche del Trecento, visto nei suoi caratteri specifici e non classificato – o minimizzato – come una transizione interna alla transizione, vale a dire come il succedersi confuso di conflitti di scala locale in via di crescita e di contraddizioni legate all'esaurirsi dell'esperienza comunale e ai prodromi dell'esperienza degli stati territoriali.³⁹ Il recupero del Trecento include anche lo stu-

³⁸ Anche in questo caso, rinunciamo a una esaustiva serie di riferimenti bibliografici, rimandando per un approfondimento a Lazzarini, *I nomi dei gatti* cit.

³⁹ R. Rao, *Signori di popolo. Signoria cittadina e società comunale nell'Italia nord-occidentale*, Milano, FrancoAngeli, 2012; *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, a cura di J. C. Maire Vigueur, Roma, Viella, 2013; *Signorie italiane e modelli monarchici (secc. XIII-XIV)*, a cura di P. Grillo, Roma, Viella, 2013, e *Le signorie cittadine in Toscana. Esperienze di potere e forma di governo personale (secoli XIII-XIV)*,

dio delle dinamiche di consolidamento e crisi dei domini angioini nel Mediterraneo, che ci porta a un ultimo elemento fondamentale della ricerca recente, quello del Regno.⁴⁰ Sin qui infatti, la storia politica e istituzionale è stata per lo più storia politica e istituzionale dell'Italia centro-settentrionale, o post-comunale: l'Italia delle repubbliche e dei principati. Questa riapertura dei confini del Rinascimento alla politica, insieme d'un lato a una serie di ricerche recenti sui meccanismi della politica regnicola (a partire, semplificando, dagli studi di Mario Del Treppo per Napoli e di Pietro Corrao per Palermo) e dall'altro a un certo numero di studi volutamente peninsulari (per esempio sui meccanismi centrali del potere, come le cancellerie o gli ufficiali), ha peraltro contestualmente permesso il riaffacciarsi sulla scena del regno di Sicilia *ultra et citra Pharum*.⁴¹ In un contesto in cui la ricerca recente si propone di studiare un politico incarnato in una statualità complessa, costruita intorno a processi di legittimazione e di trasfor-

a cura di A. Zorzi, Roma, Viella, 2013; e ora, A. Lee, *Humanism and Empire. The Imperial Idea in Fourteenth-Century Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

⁴⁰ Si vedano almeno le ricerche collettive che hanno prodotto *L'État Angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle*, Roma, Ecole Française de Rome, 1998 e le iniziative del progetto finanziato dall'ANR (Francia) *EUROPANGE – Les processus de rassemblements politiques: l'exemple de l'Europe angevine (XIII^e-XV^e siècle)* (<http://www.agence-nationale-recherche.fr/?Projet=ANR-13-BSH3-0011>); mette conto notare come l'interesse per i domini angioini abbia anche coinvolto l'Italia centro-settentrionale: si ricordino almeno A. De Vincentiis, *Le signorie angioine a Firenze. Storiografia e prospettive*, «Reti Medievali. Rivista», 2 (2001) (<http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/urn%3Anbn%3Ait%3Aunina-3259>); *Gli Angiò nell'Italia nord-occidentale, 1259-1382*, a cura di R. Comba, Milano, Unicopli, 2006, e il recente R. M. Dessì, *Les spectres du bon gouvernement d'Ambrogio Lorenzetti. Artistes, cités communales et seigneurs angevins au Trecento*, Paris, PUF, 2017.

⁴¹ Per riferimenti più precisi a questa ricchissima stagione di studi rimando per Napoli a *Linguaggi e ideologie del Rinascimento monarchico aragonese (1442-1503). Forme di legittimazione e sistemi di governo*, a cura di F. Delle Donne–A. Iacono, Napoli, Federico II University Press, 2018 e a F. Senatore, *Una città, il Regno. Istituzioni e società a Capua nel XV secolo*, Roma, Istituto italiano per il medioevo, 2018; per la Sicilia, ricapitola da ultimo la questione A. Silvestri, *L'amministrazione del regno di Sicilia. Cancelleria, apparati finanziari e strumenti di governo nel tardo medioevo*, Roma, Viella, 2018.

mazione culturale e ideologica stratificati, multipolari, soggetti in determinati contesti a brusche accelerazioni e sovente oggetto di deliberata riflessione teorica, il contesto regnicolo entra a buon diritto in un quadro che vede «l'Italia quattrocentesca [*come*] uno straordinario laboratorio di idee e di sperimentazione politica».⁴²

6. *Orizzonti e modelli: qualche parola conclusiva*

È tempo di concludere questo sommario ragionare intorno a un tema estremamente complesso. Alla luce delle spinte recenti a rivedere una scrittura della storia d'un lato sempre meno ambiziosa sul fronte delle grandi trasformazioni su di una cronologia lunga quando non lunghissima,⁴³ dall'altro ancora in buona misura – consciamente o meno – delimitata da una costruzione culturale precisa, quella della traiettoria occidentale verso una modernità declinata come libertà individuale e collettiva nella forma di un sistema di stati nazionali centralizzati, sovrani e territoriali,⁴⁴ ha ancora senso mantenere al Rinascimento italiano un ruolo esemplare nella ricerca contemporanea?

Parrebbe di sì, e per almeno tre ragioni. In prima battuta, in senso critico: visto il ruolo decisivo che al Rinascimento come sistema di valori intellettuali, artistici e culturali è stato attribuito nella costruzione identitaria di una certa cultura europea e occidentale che si è dilatata a

⁴² G. Cappelli, *Maiestas. Politica e pensiero politico nella Napoli aragonese (1443-1503)*, Roma, Carocci, 2016, p. 8.

⁴³ Si veda, come riferimento, D. Christian, *Maps of Time: an Introduction to Big History*, Berkeley, University of California Press, 2005, e, recentemente, il ripensamento di A. Megill, *Big History Old and New: Presuppositions, Limits, Alternatives*, «Journal of the Philosophy of History», 9 (2015), pp. 306-326.

⁴⁴ Per qualche necessaria rettifica, si vedano D. Sachsenmaier, *Global Perspectives on World History: Theories and Approaches in a Connected World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; S. Conrad, *What is Global History?*, Princeton, Princeton University Press 2016; si vedano anche *The Cambridge World History*, vol. 6: *The Construction of a Global World, 1400-1800 CE*: part 1. *Foundations*, e part 2. *Patterns of Change*, ed. by J. H. Bentley–S. Subrahmanyam–M. Wiesner-Hanks, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, e la lucida presentazione metodologica contenuta in *The Prospect of Global History*, ed. by J. Belich *et alii*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

influenzare il discorso sugli ultimi secoli del medioevo e sulla prima età moderna dell'intero continente europeo e della eredità che – a torto o a ragione – da esso sembra derivare al mondo americano e al resto del pianeta, sembra necessario scomporre gli elementi primi di tale costruzione ideologica. In secondo luogo, il concetto di Rinascimento sembra mantenere una valenza euristica forte e anzi sembra dilatare la sua efficacia e la sua applicabilità grazie proprio all'ambiguità della sua definizione originaria, a cavallo fra storia e storia del pensiero. Sembra infatti innanzitutto allargarsi a includere una cronologia più lunga di quella tradizionale (che sconfina naturalmente nella prima età moderna) risalendo verso il Duecento e anche prima: nella compresenza di grammatica, letteratura latina e patristica d'un lato, e di una innovativa cultura di stampo patristico dall'altro, si rintraccia più di una radice di quella cultura politica tardomedievale di cui si è individuato il ruolo cruciale nel restituire il termine Rinascimento al suo senso più propriamente – concretamente e teoricamente – politico.⁴⁵ Il Rinascimento rivela la sua perdurante fecondità concettuale anche in un'altra direzione, vale a dire nel suo potenziale estendersi a includere o quanto meno contemplare una serie di ramificazioni, filiazioni e contatti geograficamente, se non cronologicamente, che proiettano e rifraggono i caratteri del Rinascimento politico, sociale, economico e culturale oltre i confini del classico bacino del Rinascimento, vale a dire l'Italia e un'Europa continentale che si punta sempre più a estendere a comprendere regioni culturalmente più lontane dall'Europa carolingia come la Scandinavia, i regni orientali, il bacino del Mediterraneo.⁴⁶

⁴⁵ Si vedano testi diversi ma significativi in questo senso come G. Ruggiero, *The Renaissance in Italy: A Social and Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, e R. Witt, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 (tr. it. Roma, Viella, 2017).

⁴⁶ Anche in questo caso si tratta di operazioni complesse e delicate, non sempre del tutto convincenti, ma in buona misura necessarie, come dimostrano due recenti volume miscellanei, *New Worlds and the Italian Renaissance: Contributions to the History of European Intellectual Culture*, ed. by A. Moudarres, C. Purdy Moudarres, Leiden, Brill, 2012; *The Routledge History of the Renaissance*, ed. by W. Caferro,

Infine, il “laboratorio del Rinascimento” rappresenta un quadro esemplare della complessa trasformazione del politico tardomedievale, se questo periodo può definirsi, come scrive Catherine Holmes a proposito del bacino del Mediterraneo e del vicino Oriente,

not necessarily a period of chaos, but one in which the balance of power between those who claimed authoritative positions and those who provided the resources and political support on which those claims rested was delicate and constantly shifting.⁴⁷

In questo senso, non pare inutile precisare qualche elemento di quel che ho chiamato un po' provocatoriamente Rinascimento politico. A valle della vivacissima stagione di studi i cui principali filoni si è tentato di presentare in un qualche ordine sin qui, emerge infatti un'immagine degli organismi politici peninsulari connotata da alcuni elementi comuni e distintivi. La diffusa molteplicità politica, con cui si intendono sia il frammentato panorama politico peninsulare, sia – se non di più – la varietà della sua fisionomia costituzionale (molti “stati” e protagonisti del potere e ancor più soluzioni di governo), produsse infatti fra Trecento e Quattrocento – nelle varie componenti del mosaico politico italiano – un livello altissimo di sperimentalismo politico (fenomeno non nuovo in Europa: ma particolarmente e consistentemente vivace nella penisola). D'altro canto, la fragile legittimità delle radici dell'autorità e della sovranità di molti fra i poteri italiani impose a tutti coloro che avevano ambizioni politiche un lavoro costante di definizione e ridefinizione teorica della cornice del potere e delle sue basi, e produsse una strutturale flessibilità nell'elaborare concrete pratiche e linguaggi di potere.⁴⁸ Infine, la duratura e originaria tradi-

Abingdon, Routledge, 2017; di Caferro, si veda anche la sintesi tematico-storiografica *Contesting the Renaissance*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2011.

⁴⁷ C. Holmes, *Global Middle Ages: the East*, in *The Short Oxford History of Europe. The Later Middle Ages*, ed. by I. Lazzarini, Oxford, Oxford University Press, in corso di stampa.

⁴⁸ Tenendo sullo sfondo i fondamentali P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, I. *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999; P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2000, e D. Quagliani, *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004, si vedano ora i diversi spunti contenuti in S. Ferente,

zione di ricorrere alla parola – orale e scritta – per articolare un dibattito politico che era sostanzialmente pubblico e/o collegiale, e per controllare relazioni interne ed esterne di forza e di potere, impose a sua volta sia la creazione di strumenti documentari in grado di innovare le scritture ereditate dalla prassi comunale, sia l'elaborazione di una retorica del discorso politico pubblico, fondamentale per governare grazie a stratificati processi di negoziato, interni ed esterni.⁴⁹ L'ultimo, e il più efficace, o almeno il più diffuso e sul più lungo periodo, di questi arsenali discorsivi e retorici fu quello che chiamiamo umanesimo: e non è un caso che nel rinnovato contesto storiografico recente, di umanesimo – e non solo di Rinascimento – si torni a parlare.⁵⁰

Lungo una cronologia multipla che copre i quasi due secoli fra il pieno Trecento e il primo Cinquecento, la varia combinazione di tali

Guelphs! Factions, Liberty, Sovereignty: Enquiries about the Quattrocento, «History of Political Thought», 28 (2007), pp. 571-598; E. I. Mineo, *Liberté et communauté en Italie (milieu XIIIe-début XVe s.)*, in *La république dans tous ses états. Pour une histoire intellectuelle de la république en Europe*, éd. par C. Moatti-M. Riot-Sarcey, Paris, Payot 2009, pp. 215-250 (note alle pp. 348-357) e G. Cappelli, «*Corpus est res publica*». *La struttura della comunità secondo l'umanesimo politico*, in *Principi prima del Principe*, a cura di L. Geri, Roma, Bulzoni, 2012, pp. 117-131.

⁴⁹ Per l'Italia comunale: E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, «Quaderni medievali», 35 (1993), pp. 57-78 e Id., *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, a cura di P. Cammarosano, Roma, Ecole Française de Rome, 1994, pp. 157-182; per il regno fridericiano, B. Grévin, *Rhétorique du pouvoir médiéval. Les lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIIIe-XVe siècle)*, Roma, 2008; per il tardo medioevo, I. Lazzarini, *Scritture dello spazio e linguaggi del territorio nell'Italia tre-quattrocentesca. Prime riflessioni sulle fonti pubbliche tardomedievali*, «Buletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 113 (2011), pp. 137-208.

⁵⁰ G. Cappelli, *L'Umanesimo italiano da Petrarca a Valla*, Roma, Carocci, 2010: l'ampliarsi e rivedersi recente delle categorie interpretative di umanesimo passa attraverso la storia della letteratura e attraverso la storia sociale e culturale (si vedano da ultimo B. J. Maxson, *The Humanist World of Renaissance Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, e O. Margolis, *The Politics of Culture in Quattrocento Europe. René of Anjou in Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2016); sulla tradizione comunale del dibattito pubblico, si veda anche L. Tanzini, *A consiglio. La vita politica dell'Italia dei Comuni*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

elementi, grazie alla graduale fissazione d'uso di due lingue comuni (il latino classico e il vernacolo quattrocentesco) e di più di un concetto di autorità e legittimità politica nel contesto di una mobilità sempre più fitta di uomini, idee, tecniche su base peninsulare, mise in opera una cultura politica condivisa e un certo numero di pratiche di governo. Tale condivisa e innovativa cultura di potere era fondata sul flessibile uso di una somma di concetti politici (libertà/tirannide, soggezione/fedeltà, collegialità/autocrazia, comunicazione/violenza) e di risorse discorsive che non erano solo al crocevia di varie tradizioni colte, ma anche parte di un più ampio linguaggio politico che oltrepassava i confini dei circoli dotti. Tali forme di cultura politica mettevano infatti in comune non solo un serbatoio di idee interconnesse e riconoscibili, come il diritto canonico e romano, o la filosofia aristotelica (i quadri cioè del pensiero politico, i suoi "linguaggi", come li definisce Antony Black),⁵¹ ma anche la loro concreta incarnazione nella pratica politica (come suggerisce Serena Ferente).⁵² Il loro uso e il loro concretizzarsi in pratiche di governo non emersero attraverso un pacifico e spontaneo moto di convergenza di idee, ma piuttosto in prolungate interazioni conflittuali fra i diversi protagonisti del quadro (comunità, fazioni, città, signorie rurali, corpi sociali, città dominanti, principi, re), innescate dal basso o dal di fuori come dall'alto e dal di dentro. In contesti simili, quel che può sembrare erosione del potere o debolezza dei diversi protagonisti era in realtà un elemento dinamico in un più complesso quadro di negoziazione alla portata di chiunque detenesse, in un momento dato, una frazione di autorità e fosse in grado di esprimerla in qualche forma di cultura politica riconosciuta.

Una simile storia politica e istituzionale dell'Italia tardomedievale non solo rientra a pieno titolo in una storia europea ed extra-europea aperta a nuovi interrogativi, ma apporta anche a tale discorso storico elementi di assoluta originalità: la specificità "italiana", in due secoli di considerevole sperimentazione nei diversi contesti europei, deriva infatti d'un lato dalla molteplicità dei modelli politici e istituzionali

⁵¹ A. Black, *Political Thought in Europe. 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 7.

⁵² Ferente, *Guelphs!* cit.

che circolavano nella penisola, dall'altra dalla duratura facilità di creazione e di uso di idee e concetti della politica nel laboratorio rappresentato dai diversi poteri italiani.

MOMENTI, I.
REPUBBLICA, MONARCHIA, TIRANNIDE

UNA TRACCIA ATTRAVERSO LA POESIA POLITICA DA GUITTONE A PETRARCA

Enrico Fenzi

Si parta, per cominciare, dal semplice accostamento di due testi, scritti a circa novanta-cent'anni uno dall'altro. Il guelfo Brunetto Latini, massimo rappresentante teorico dell'ideologia e della pratica dei governi cittadini italiani e della nozione ad essa intrinseca del "bene comune", negli anni Sessanta del '200 scriveva nel *Tesoretto* di non sapere che esistesse qualcuno «che volesse vedere / la mia cittade avere / del tutto a la sua guisa, / né che fosse in divisa, / ma tutti per comune / tirassero una fune / di pace e di re». ¹ Più o meno novant'anni dopo, a metà '300, e più precisamente nel 1355, troviamo che questo ideale democratico e repubblicano è fuori corso, e s'è ribaltato nel suo contrario. Il senese Bindo di Cione del Frate, nella canzone *Quella virtù che 'l terzo cielo infonde* (già attribuita a Fazio degli Uberti), ² si augura che l'Italia possa essere governata da una monarchia ereditaria del tutto svincolata dalla volontà popolare, sì da stroncare con la sua stessa esistenza «ogni rio pensier di tirannia», in forza del meccanismo della «succession perpetuale». In tal modo, l'imperatore sarebbe stato libero di dedicarsi all'alta missione della crociata, mentre sotto un governo monarchico il paese non avrebbe potuto che prosperare: allora «vedrai di mercantia / tutto adornato il paese reale».

¹ *Tesoretto*, 171-177, in Brunetto Latini, *Poesie*, a cura di S. Carrai, Torino, Einaudi, 2016, p. 15.

² Cito da *Rimatori del Trecento*, a cura di G. Corsi, Torino, UTET, 1969, pp. 211-223 (d'ora in poi: *Rimatori*, ed. Corsi, e pagina); vd. A. D'Ancona, *Il concetto dell'unità politica nei poeti italiani* [1875], in Id., *Studi di critica e storia letteraria*, Bologna, Zanichelli, 1912, pp. 35-37; E. Levi, *L'autore della «canzone di Roma»* [1908], in Id., *Poesia di popolo e poesia di corte nel Trecento*, Livorno, Giusti, 1915, pp. 189-214.

Non so se la Roma di Bindo alluda all'esperienza di governo di Cola di Rienzo, meno di dieci anni prima, così com'è descritta in pagine famose dall'Anonimo romano:

Allora le selve se comenzaro ad alegrare, perché in esse non se trovava latrone. Allora li vuovi comenzaro ad arare. Li pellegrini comenzaro a fare loro cerca per le santuarie. Li mercatanti comenzaro a spessiare li procacci e camini [...] Ora spessiano li forestieri e lli alberghi so'repieni per la folla della moita forestaria. Le case abannonate se racconciavano. Nello mercato la moita iente curre [...] Tutta Roma staieva leta, rideva, pareva tornare alli anni meliori passati».³

Di sicuro, non si riesce a capire appieno quanto egli afferma se non lo si intende dettato dal vero e proprio incubo di quella ch'egli chiama «tirannia», incubo che attraversa tutto il Trecento e al quale ha dato autorevolissima voce Bartolo da Sassoferrato, ancora a proposito di Roma e della sua spaventosa anarchia di tipo feudal-baronale che appunto Cola aveva cercato di combattere:

La città di Roma, modello di costumi e modello di politica, è arrivata a una tale mostruosità nella sua struttura di potere che davvero si può dire che non si tratta di un regime, né di un regime ha la forma [...] Quanto ho detto sopra, che il potere di molti uomini malvagi non è così cattivo come il potere di un tiranno unico, vale solo quando quei molti tendono a ridursi a uno, e hanno potere solo quando lo esercitano tutti insieme: diverso è il caso se ciascuno di loro esercita per conto suo un potere tirannico senza che gli uni si occupino degli altri, come ho detto sopra parlando di quel mostruoso regime che vige ora in Roma.⁴

³ Anonimo romano, *Cronica*, a cura di G. Porta, Milano, Adelphi, 1981, pp. 130-131; si tratta di pagine già ben commentate da M. Miglio, *Gruppi sociali e azione politica nella Roma di Cola di Rienzo*, «Studi romani», XXIII (1975), pp. 442-461. Molto altro sarebbe da citare, anche dello stesso Miglio, ma data la natura di questo intervento limiterò al minimo i rimandi bibliografici, privilegiando in ogni caso i testi.

⁴ «Civitas enim Romana caput morum, caput politiarum, ad tantam monstruositatem circa sui regimen venit, quod verius dici potest quod non est regimen nec regiminis forma habet [...] Hoc autem quod supra dictum est, quod regimen plurium malorum hominum non est ita malum sicut regimen unius tyranni, intelligendum est si illi plures tendunt ad unum et non possunt nisi simul; secus si quilibet per se tyrannidem

Ecco, pur con varie forzature, si può dire che Bindo veda la situazione italiana nei termini in cui Bartolo descrive la situazione di Roma: un insieme frammentato di tirannie che vanno per conto proprio senza neppure un minimo di “pensiero politico”, che di per sé dovrebbe imporre un percorso di *reductio ad unum*, di concentrazione ed effettiva strutturazione del sistema di potere, quale esso sia. Ma no, in Italia ciò non avviene, qualsiasi disegno o progetto propriamente politico è fuori dalla portata dei vari potentati che affidano la loro sopravvivenza a un inesauribile e labirintico e infine cieco gioco di alleanze e tradimenti; e dinanzi a una situazione di tale degrado ogni speranza di salvezza non può auto-generarsi per vie interne, ma deve forzatamente essere riposta nell’intervento finalmente scardinante di una forza esterna e superiore. Questo è lo schema di fondo di Bindo, e naturalmente non è solo: tutto il Trecento, si può dire, condivide la sua diagnosi e le sue paure, come vedremo meglio. Prima, tuttavia, occorre brevissimamente fermare un dato con maggior decisione rispetto a quanto abbia fatto la nostra tradizione storiografica: il fallimento, nella pratica e nella coscienza dei contemporanei, dell’esperienza democratica comunale del secolo precedente che pure è stata, specie nell’Ottocento risorgimentale, il nostro fiore all’occhiello.

Brunetto Latini, personalmente fervente filo-angioino, è la figura che incarna in maniera perfetta le innovative dimensioni del pensiero politico italiano rispetto alle tradizioni del mondo feudale e cortese che gli sta immediatamente alle spalle. A dare una prima sommaria idea di quella che a tutti gli effetti è una alternativa a quel mondo e alle sue rappresentazioni potrebbe forse bastare il fatto che è attraverso le idee di Brunetto che si arriva agli Ordinamenti di Giustizia di Giano della Bella, che nel 1293 escludono le grandi famiglie aristocratiche dagli organi di governo di Firenze. Il punto vero è che la pervasiva nozione

exerceret et unus de alio non curaret, ut supra dixi de regimine monstruoso quod nunc est in urbe Romana: cito dall’edizione del *De regimine civitatis* fornita da D. Quagliani, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato, 1314-1357. Con l’edizione critica dei trattati «De Guelphis et Gebelinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno»*, Firenze, Olschki, 1983, pp. 152 e 169; sul “tiranno” molto si ricava dai saggi raccolti nel volume *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, a cura di A. Zorzi, Roma, Viella, 2013.

di matrice aristotelica del “bene comune” (ricordiamo che la *Politica* aristotelica comincia a essere conosciuta e a esercitare una profonda influenza attorno agli anni sessanta del ‘200)⁵ fonda di per sé una visione propriamente politica che oltrepassa i limiti di qualsivoglia avventura individuale, sempre e comunque riportata entro un più comprensivo orizzonte di significato che la comprende e la giudica. E se il “bene comune” suppone, appunto, una “comunità”, la comunità deriva la sua esistenza dal patto sociale e cioè dallo *ius* che la costituisce come tale, e i suoi membri sono per ciò stesso promossi al rango di “cittadini” personalmente responsabili del bene della collettività di cui fanno parte, e dunque direttamente investiti di responsabilità di governo. In altri termini, si passa da una concezione del potere come “forza” che scende dall’alto a una concezione ascendente che fa perno sulla volontà popolare quale fondamento della validità del diritto e che ha il suo grimaldello giuridico in un diritto consuetudinario che esercita una forte influenza sull’attività normativa e statutaria delle città italiane. Scrive al proposito il Calasso che nella scienza civilistica diventa allora fondamentale il problema del *populus* e che «i glossatori hanno particolarmente chiara l’idea del popolo come organizzazione unitaria» secondo la definizione corrente: «*populus est collectio multorum ad iure vivendum, quae nisi iure vivat, non est populus*», calco di una notissima definizione ciceroniana, *Rep.* I, 25: il popolo è «*coetus multitudinis consensu et utilitatis communione sociatus*» (ma è pure essenziale il rinvio a un famoso passo dell’epistola paolina *ad Romanos*, 2, 14, ove

⁵ Ripetendo ancora una volta che mi limito a ridottissime indicazioni bibliografiche, si veda L. Lanza, «*Ei autem qui de politia considerat...*». *Aristotele nel pensiero politico medievale*, Barcellona-Madrid, FIDEM, 2013, *passim*; R. Lambertini, *Aristotele e la riflessione politica in Italia nel primo Trecento*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. Casagrande–G. Fioravanti, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 165-190; per la nozione di “bene comune” vd. *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo*. Atti del Convegno (Todi, 9-12 ottobre 2011), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’alto Medioevo, 2012; P. Borsa, *Pace, giustizia e bene comune da Guittone a Dante. La poesia politica in età comunale*, «Per leggere», 26 (2014), pp. 141-156 (ma ora, dello stesso, *Poesia e politica nell’Italia di Dante*, Milano, Ledizioni, 2017); E. I. Mineo, *Popolo e bene comune in Italia fra XIII e XIV secolo*, Roma, Viella, 2018, al quale rimando anche per l’ampia e aggiornata bibliografia.

si parla degli uomini che hanno la legge scritta nel cuore, e «*ipsi sibi sunt lex*»). Calco dotato però di «una maggiore forza espressiva e una sorprendente chiarezza d'idee nel cogliere il momento giuridico dell'estrinsecarsi del popolo, ente naturale invisibile, in una forma visibile e organica; cioè, come noi diremmo, nell'ordinamento (*collectio multorum*) giustificato dalla finalità normativa (*ad iure vivendum*), che è a sua volta *condicio sine qua non* dell'esistenza dell'ordinamento stesso (*quae nisi iure vivat non est populus*)».⁶ Di questa catena Brunetto si fa teorico e divulgatore, accogliendo il ricco e complesso mondo delle realtà cittadine e traguandandolo, per dire così, attraverso i percorsi dei glossatori e i risultati della lunga attività che i “dettatori” andavano parallelamente elaborando sul piano dell'educazione retorica e civile all'interno dei sistemi podestarili-consiliari, così ben indagata negli ormai numerosi studi di Enrico Artifoni.⁷ Brunetto di tutto ciò è perfettamente consapevole, e rivendica senza mezzi termini quella che è la specificità tutta “cittadina” del caso italiano, «*selonc le us as yta-liens*» (*Tresor* I, 1, 4),⁸ che ritroviamo intera nel primo e però già adulto esperimento di lirica politica di Guittone.

⁶ F. Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano, Giuffrè, 1957, pp. 90 ss.; per un fitto panorama sulla prima fase statutaria dei comuni italiani vd. E. Faini, *Le tradizioni normative delle città toscane. Le origini (secolo XII-XIII)*, «Archivio storico Italiano», 172 (2013), pp. 419-481.

⁷ Si veda almeno *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, «Quaderni storici», XXI (1986), pp. 687-719; *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, «Quaderni medievali», 35 (1993), pp. 57-78; *Prudenza del consigliare. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia (1246)*, in “*Consilium*” *Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande–C. Crisciani–S. Vecchio, Firenze, Ed. del Galluzzo-Sismel, 2004, pp. 195-216.

⁸ Vd. ancora *Tresor* III, 73, 3; *Rettorica*, a cura di F. Maggini, Firenze, Le Monnier, 1968², 2, sp. 4, p. 13 ss.; si veda. E. Fenzi, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, in *A scuola con ser Brunetto. La ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale di studi (Università di Basilea, 8-10 giugno 2006), a cura di I. Maffia Scariati, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 323-369; G. Milani, *La guerra e la giustizia: Brunetto Latini e l'esclusione politica*, «Arzanà», 16-17 [*Écritures de l'exil dans l'Italie médiévale, études réunies et présentées par A. Fontes Baratto et M. Ga-*

La prima cosa che si osserva leggendo le lettere e le canzoni di Guittone (ma pure alcuni importanti sonetti)⁹ è che proprio lui, il devoto frate Gaudente, pone con sorprendente chiarezza di idee l'autosufficienza delle leggi che regolano la società umana ribadendo che tre sono gli elementi che danno vita alla città: «legge naturale, ordinata giustizia e pace» (*Lett.* XIV, 7-8), e che, rinfrescando la famosa metafora organica già sviluppata da Giovanni di Salisbury, ogni malattia del corpo sociale è la malattia medesima di ogni singolo individuo che di quella società fa parte:

Quale infermar non pòe, no esso e soi
vegnano 'nfermi in loi ?
Com'esser po' non infermi omo adesso
che infermar sent'esso
ch'ama quanto se stesso,
uno u plusor che siano, uver migliaia ?
Esto corpo è, signori, il comun vostro ...
(*Magni baroni*, 58-64: *PD* I, p. 237).

Questa è la base sulla quale fonda l'intero suo programma etico-politico ancorato, nelle canzoni come nelle lettere, a un continuo, martellante invito al *fare*, all'*operare*, che ha il suo fondamento in una concezione del vivere sociale che non è cosa diversa da quella dimensione naturalmente civile dalla quale quello stesso *fare* trae le sue sufficienti ragioni e i propri criteri di razionalità. In questo senso, la prospettiva politica del pur religioso Guittone non ha bisogno di alcun puntello trascendente, ma sta tutta nell'immanenza dell'uomo a se stesso, nella fedeltà all'intrinseca dignità e nobiltà della sua natura, secondo quanto affermava san Tommaso: «Et iste est supremus gradus

gliano] (2013), pp. 37-51 (dello stesso Milani su un piano generale si veda *I comuni italiani*, Roma-Bari, Laterza, 2008, con ampia bibliografia ragionata).

⁹ Per il poco che si dirà, scontato è il rinvio all'indispensabile libro di C. Margueron, *Recherches sur Guittone d'Arezzo*, Paris, PUF, 1966; le citazioni da Guittone d'Arezzo, *Lettere*, ed. critica a cura di C. Margueron, Bologna, Commissione per i testi di Lingua, 1990, e da *Le Rime di Guittone d'Arezzo*, a cura di F. Egidi, Bari, Laterza, 1940; ma per le rime che vi sono comprese si ricorre ai *Poeti del Duecento* [= *PD*], a cura di G. Contini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960, t. I, pp. 192-255.

dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum» (*Super Rom.* 2, lect. 3, commentando il passo paolino sopra citato).¹⁰ In altre parole ancora, le virtù morali declinate in chiave di civiltà consistono nell'uso di ragione: lo dimostrano quei filosofi che, pur non conoscendo Dio e non credendo nelle pene e nel premio eterno, hanno goduto in vita della felicità della virtù (XXVI, *Vergogna ho, lasso* 43-47).¹¹ Sicché

se legge né Dio no l'emponesse,
né rendesse – qui merto in nulla guisa
né poi l'alm'è divisa,
m'è pur avisa – che ciascun dovesse
quanto potesse – far che stesse – in possa
onni cosa che per ragion è mossa
(XXV, *Ora parrà*, 70-75: PD I, p. 216).

Da parole come queste si può capire come l'importante novità di Guittone stia nell'essersi ritratto dalle immediate scelte di parte che sino a quel punto costituivano la marca della lirica politica in lingua d'oc, e propriamente di averle "politicizzate", fondandole su ciò che può e deve sovradeterminarle e dando forma a un discorso etico-politico che rivestiva i propri contenuti di tutta la forza di un linguaggio poetico che a sua volta diventava capace di esprimerli. Un

¹⁰ Vd. W. Ullmann, *Principi di governo e politica nel medioevo* [1966], Bologna, il Mulino, 1972, pp. 330 ss.; B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico (1150-1625)* [1997], Bologna, il Mulino, 2002; R. Saccenti, *La ragione e la norma. Dibattiti attorno alla legge naturale fra XII e XIII secolo*, Turnhout, Brepols, 2019.

¹¹ Si veda la *Lett.* XXXIII, 2-3: «Carissimo e diletteissimo sempre mio, sì come io so, savete con, quanto po', pugnare dea catuno ordinato e retto e degno el misteri suo proprio operare, secondo richere el debito fine d'esso: come el lavoro suo lavoratore, artefice artificio e omo cavaleri cavallaria, e sì catuno el suo, se bono è»; e per la virtù che anche i filosofi e i sapienti pagani hanno esercitato, vd. ancora *Lett.* XXV, 34: «Ché filosofi tutti e sapienti, fedeli e non fedeli, quanti n'ebb'anco il mondo, hanno concordato, nullo contradicendo, in vizio dispregiare e desamare, e in pregiare e amare e cara tener virtù». Anche per questo: «Minor mal è pensar non sia Deo / che non pensarlo reo» (son. 142, 13-14).

bell'esempio è la canzone XV, *Gente noiosa e villana* (PD I, pp. 200-205), nella quale Guittone difende la sua scelta di auto-esiliarsi dalla propria città e di abbandonare la propria *parte* finché non vi tornino «pace e ragione», mentre al presente «stianvi quelli a cui la guerra piace». Giustamente famosa è poi la XIX, *Ahi lasso, or è stagion de doler tanto* (PD I, pp. 206-209), rivolta ai guelfi fiorentini dopo la rotta di Montaperti, nel 1260, ove con toni insieme amari e sarcastici si denuncia come Firenze da «l'onorato uso romano» e che «sembrava che far volesse impero / sì como Roma già fece», sia stata portata alla rovina dalle proprie scellerate divisioni interne: «E ciò li ha fatto chi? Quelli che sono / de la schiatta gentil sua cresciuti e avanzati». Questo motivo della diretta responsabilità delle *parti* cittadine incapaci di “pensare” politicamente sarà ripreso da Chiaro Davanzati nel 1267, quando a Carlo d'Angiò fu offerta la signoria di Firenze, nella canzone XXV, *Ahi dolze e gaia terra fiorentina*,¹² ove, con il ricordo delle nobili origini romane, si legge, vv. 41-42: «chi 'mprima disse “parte” / fra li tuo figli tormentato sia». Ma già in Guittone, nello stesso torno di tempo, attraverso il pensiero del mondo che si dovrà lasciare ai *figli*, quel motivo è ripreso nella canzone *O dolze terra aretina* (XXXIII: PD I, pp. 222-226), scritta probabilmente intorno al 1262, ove il poeta lamenta che il comune di Arezzo abbia rotto con la guelfa Firenze e sia passato dalla parte ghibellina («la perta cui si conta / pur vostr'è, Artin felloni e forsennati»). Ma il poeta si guarda bene dall'inveire contro la persona di Manfredi negli scontati termini dei vecchi serventesi e svolge per contro, pur mediante tante formule topiche, un discorso che s'appoggia a una probabile allusione al vecchio vescovo-martire Marcellino Pette fatto atrocemente giustiziare da Federico II (1236-1248) e all'attuale spregiudicata politica del nuovo vescovo Guglielmino degli Ubertini (1248-1289), ed è ricco di pura sostanza politica.

Guittone condanna infatti la scelta filo-ghibellina che, allineandosi per miopi calcoli d'interesse ai progetti dell'imperatore, inevitabilmente lacera il tessuto della comunità cittadina costretta a pagare il prezzo troppo alto delle divisioni interne e degli onerosi obblighi esterni: prez-

¹² Chiaro Davanzati, *Rime*, ed. critica con commento e glossario a cura di A. Menichetti, Bologna, Commissione per i Testi di Lingua, 1965, pp. 91-95: 92.

zo che comporta la rottura con Firenze e uno stato di perenne conflittualità e di danno economico. Tutto questo quando l'interesse di Arezzo (v. 87: «il fatto vostro») sta nel perseguire la propria civile e naturale vocazione guelfa, di un «guelfismo di tipo oligarchico e “federativo”»,¹³ nella quale sta la prosperità e la pace della Toscana tutta: «Adonque onni tuo fatto altro abandona, / e sol pens'e ragiona,/ e fa'come ciò meni a compimento» (vv. 111-113). *Pens'e ragiona*: ecco, sulle orme di Brunetto, sta qui il cuore politico del discorso di Guittone, che batte in modo esemplare anche in questo passo della lettera ai Fiorentini, XIV, 30: «se dire me volete che pregio e piacere sia grande voi danneggiare e desfare vostri nemici, dico che ciò è vero, *ma vi dimando chi vostri nemici sono*» (corsivo mio). Dichiarare la propria *parte*, insomma, non è sufficiente né per fare politica né per fare poesia politica, ma lo diventa quando se ne sappiano articolare le ragioni extra personali e le si riferisca alla pervasiva nozione-guida del “bene comune” e alla pluralità dinamica dei poteri e degli interessi in gioco. Come non è in altri pur notevoli testi del tempo, per esempio di Panuccio del Bagno e di Bacciarone di ser Bacone che deplorano la decadenza di Pisa, sì che è stato proprio il modello potente offerto da Guittone ad aver avuto lunga vita entro il secolo successivo.¹⁴ Molto altro di Guittone sarebbe da citare, specie dalla seconda parte delle sue canzoni, ove continuamente risuona l'esortazione alla pace quale bene supremo e guida all'azione (XXXIV, *Tanto sovente*, 5: «Primamente nel mondo agrado pace»¹⁵). Si vedano

¹³ G. Folena, *Cultura poetica dei primi Fiorentini* [1970], in Id., *Textus testis. Lingua e cultura poetica delle origini*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, pp. 159-196: 164.

¹⁴ Per esempio, quel modello sarà attivo nella canzone di Niccolò de' Rossi *La somma virtù d'amor*, e nel sonetto *Oi terra, che eri de delizie arca*, ove si deplora la decadenza di Treviso, già “arca di delizie” e ora, dopo essere passata nel 1329 sotto il dominio di Cangrande, ridotta a «de vici un enorme bordello» (F. Brugnolo, *Il canzoniere di Nicolò de' Rossi*, Padova, Antenore, 1974, I, pp. 124-126, e p. 154; al proposito vedo ora, rammaricandomi di non aver fatto in tempo a tenerne conto, l'importante contributo di F. Zinelli, *Guittone civile: le canzoni di Bindo Bonichi (e altri episodi di guittonismo trecentesco)*, in *Guittone morale. Tradizione e interpretazione*, a cura di L. Geri et alii, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2019, pp. 357-408.

¹⁵ Con la parziale eccezione della canzone XVIII, *Ora che la freddore*, dai notevoli rapporti con la tradizione occitana, che invita Orlando da Chiusi a mostrarsi *prode* e

per esempio le canzoni morali nelle quali l'impegno politico è assorbito e per dir così rilanciato in forme altamente didattiche: XXIX, *O vera virtù*, e XXX, *Degno è che che dice*, e XLI, *Guido conte Novello*; XLIII, *Sovente vegio saggio*, ancora a Guido Novello, sull'onore; XLVII, *Magni baroni certo* (PD I, pp. 235-240), a Ugolino della Gherardesca e Nino Visconti quando tennero la podesteria di Pisa, nel 1285.

Ma per cogliere l'eventuale corrispondenza dell'*ethos* di queste canzoni con i problemi che le situazioni reali reclamavano e proprio in quegli anni stavano alla base dell'apertura della lirica a temi morali e politici, è interessante passare alla minore rimeria duecentesca che s'accompagna all'esperienza guittoniana, premettendo che solo Dante, pur esplicitamente rifiutando tale esperienza, ha saputo tradurre in termini nuovi. Prendiamo le mosse da una tenzone, risalente allo stesso 1262 della guittoniana *O dolze terra aretina*, tra i due senesi Ruggieri Apugliese e Provenzan Salvani, il capo ghibellino noto attraverso l'episodio raccontato da Dante in *Purg.* XI, 109-138.¹⁶ Entrambi mostrano di pensare al bene del Comune, e per questo, rimproverano ai guelfi d'essere fuggiti senza vera necessità da Siena dopo la loro sconfitta a Montaperti, e di essersi minacciosamente concentrati a Radicofani sotto la protezione di papa Urbano IV, con una scelta di guerra eversiva e potenzialmente distruttiva nei confronti della loro città.¹⁷ Ora, l'ipotesi della Piccinni che si tratti di una sorta di manifesto congegnato dalla propaganda ghibellina interessata a mostrarsi aperta e conciliante verso gli avversari in nome del "bene comune", è suggestiva: certo, ne incrementa il già notevole

a riconquistare «per forza di guerra» le terre che aveva in concessione e gli erano state sottratte dal vescovo di Arezzo (Borsa, *Poesia e politica* cit., pp. 59-67).

¹⁶ Si tratta di un componimento a stanze alternate tra i due dialoganti: si veda C. Giunta, *Versi a un destinatario. Saggio sulla poesia italiana del Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 153-154, e G. Piccinni, *Un intellettuale ghibellino nell'Italia del Duecento: Ruggieri Apugliese, dottore e giullare in Siena. Note intorno all'uso storico di alcuni testi poetici*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 105 (2003), pp. 53-85, in PD, I, pp. 907-911, e ora in Ruggieri Apugliese, *Rime*, a cura di F. Sanguineti, Roma, Salerno Ed., 2013, pp. 65-79.

¹⁷ Per qualche analogia di contenuto vd. il sonetto III di Rustico Filippi rivolto ai guelfi fuggiti, *A voi, che ve ne andaste per paura*: G. Marrani, *I sonetti di Rustico Filippi*, «Studi di filologia italiana», LVII (1999), pp. 147-148.

tasso di politicità, evidente nell'intenzione di interpretare le contese cittadine alla luce di un principio superiore. Francesca Sanguineti osserva al proposito qualcosa che anticipa quanto s'è cercato di dire sin qui:

Lo spirito di riappacificazione finale tra le parti, l'appello al bene comune e all'abbandono delle lotte intestine, il rifiuto totale della guerra e il vivo elogio della pace rappresentano, inoltre, elementi che esulano in modo radicale dal dominio di ascendenza trobadorica e sono indizi di un percorso innovativo portato sapientemente avanti dall'autore. Con la tenzone siamo quindi in presenza di un raro esempio di poesia politica in volgare del sì.¹⁸

Detto questo, resta però vero che il quadro della lirica politica del dopo-Guittone (anche se in termini di tempo si ha una sovrapposizione, non una successione) è complesso e spesso di difficile decifrazione per il tessuto quasi sempre fortemente allusivo del dettato che tra l'altro non permette molte volte di capire quale sia lo schieramento al quale l'autore appartiene. È tuttavia chiaro che tale esperienza si sviluppa nei primi decenni dopo Montaperti; che è essenzialmente di matrice toscana e che ha il proprio obbligato orizzonte di riferimento nello scontro che oppone insieme la Chiesa e Carlo d'Angiò prima a Manfredi e poi a Corradino, e insomma nella complessa fase che segna il declino del potere ghibellino in Italia. Il che comporta che tale scontro catalizzi ogni discorso anche solo latamente politico e finisca per rendere del tutto subalterna e marginale ogni autonoma tensione tanto ideologica quanto pratica verso il mondo comunale italiano, chiudendo la fase alla quale avevano dato voce Brunetto e Guittone. Entro tale dimensione, che troppo spesso superava le esperienze e le competenze dei singoli autori, i vari pronunciamenti suonano spesso ripetitivi, minuziosamente e municipalmente oscuri, legati a circostanze e a posizioni che, seppur in modo del tutto diverso, soffrono di quella stessa carenza di vero e proprio pensiero politico che già caratterizzava la tradizione del serventese provenzale.

¹⁸ *Intr.*, p. XXXIII; vd. pure, in questo senso, M. Grimaldi, *Politica in versi. Manfredi dai Trovatori alla Commedia*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XXIX (2009), pp. 79-167: 116.

Un esempio potrebbe essere costituito dalla canzone di Inghilfredi da Lucca, *Dogliosamente e con gran malenanza* (PSS III, pp. 560-572), e dalla risposta per le rime di Arrigo Baldonasco, *Ben è rason* (PSS III, pp. 588-596), ricordando anche che dalla canzone di Inghilfredi forse deriva sul piano formale quella di don Arrigo, il fratello cadetto di Alfonso X *El Sabio*, passato dalla parte di Corradino dopo che Carlo si era rifiutato di restituirgli un ingente prestito, *Allegramente e con grande baldanza* (PSS III, pp. 1146-1156: un fatto politico, dunque, rivendicato con ragioni assai poco politiche). Inghilfredi è sempre passato per guelfo, ma ora si pensa che potrebbe essere stato ghibellino, e che nella canzone lamenti, con la sua personale disgrazia, la fine delle speranze imperiali in Italia, meritandosi i rimproveri del guelfo Baldonasco che gli rinfaccia d'aver a suo tempo esiliato tanti buoni cittadini. In sostanza, come accade in tanti altri casi, non si sa nulla di preciso, e solo si può pensare che motivi strettamente di parte siano proiettati sullo sfondo della guerra tra Carlo e Corradino che clamorosamente li sovradetermina. Ancora, nelle tenzoni in sonetti che costituiscono il nerbo della lirica politica del tempo, è notevole quella tra Orlanduccio Orafo e Pallamidesse Bellindote (PD I, pp. 473-474). Il sonetto di Orlanduccio, *Oi tu, che se'errante cavaliere*, sottopone all'amico, in termini perfettamente neutri, la situazione che si sta creando, cioè lo scontro mortale tra Carlo e Corradino: non si sa chi vincerà ma in ogni caso molti soffriranno e «qual fia perdente, allor conven che moia». Pallamidesse invece, rispondendo col suo *Poi il nome c'hai ti fa il coraggio altero*, si schiera apertamente per Carlo, designato, con espressione che è anche in Monte, come «campion San Pero»: se Corradino fosse saggio, non scenderebbe in Italia, vista la fine di Manfredi, e visto che l'Angioino gode, o è sicuro di godere, del favore divino.¹⁹

In tutto ciò, non si può negare una certa disincantata capacità di interpretare la situazione, ma ogni giudizio propriamente politico è sover-

¹⁹ Nella cosiddetta seconda redazione del *Tresor* Carlo è «li champion Jhesucrist»: cap. I, 98, nell'ed. a cura di F. J. Carmody, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1948, p. 81, mentre i capp. I, 92 e I, 94-98 non sono accolti perché appartenenti, appunto, alla “seconda redazione” nell'ed. a cura di P. Beltrami *et alii*, Torino, Einaudi, 2007: vd. *Intr.*, p. XXIII.

chiato se non proprio cancellato da mere ragioni di schieramento, dal momento che schierarsi era l'unica opzione possibile. Seppur con qualche sfumatura in più, lo si vede in Monte Andrea e nelle sue tenzoni con rimatori pur essi appartenenti al campo guelfo, anche se più moderati di lui.²⁰ In questa sede, non è il caso di esaminare i singoli componimenti, né di fermarsi sui temi economici che costituiscono buona parte degli interessi di Monte che, per l'essenziale, si dichiara in termini persino provocatori fervente partigiano di Carlo d'Angiò, e a differenza dei suoi interlocutori mostra di fondare il suo atteggiamento su una realistica valutazione delle forze in campo. Carlo è invincibile per la combinazione della superiorità militare con quella economica, tanto che chi presume di poterlo combattere avrebbe bisogno di un fiume di denaro: «lo fornisca auro più c'agua c'à 'm Po» (*Se ci avesse alcun*, 6). In aggiunta, è “campione di san Pietro” e difensore della Chiesa, e ciò definitivamente consolida la sua forza.²¹ E proprio questa sua lucidità ci per-

²⁰ Sulla base dell'edizione: Monte Andrea da Fiorenza, *Le rime*, ed. critica a cura di F. F. Minetti, Firenze, presso l'Accademia della Crusca, 1979 (in attesa della nuova edizione a cura di Michele Piciocco, oggetto della tesi di dottorato, Università di Bologna, 2018: *Monte Andrea. Poesie. Edizione critica con commento*), vd. le tenzoni con un anonimo (ed. Minetti 63, 63a, 64: Monte, *Per molta gente*; Anon., *Se Federigo il terzo*; Monte, *De la romana Chiesa*); con Schiatta Pallavillani (ed. Minetti 73-74-75: Monte, *Non isperate, ghebellin*; Schiatta, *Non val sapere*; Monte, *Se convien, Carlo*); Puccio Bellondi (ed. Minetti 76a-77: Puccio, *Tener volete*; Monte, *L'arma di ciascuno*); Cione Baglioni (ed. Minetti 79a-79: Cione, *Venuto è boce*; Monte, *I baron de la Magna*); e ancora la tenzone “carlista” con Cione (ed. Minetti 97-97a: Monte, *Se ci avesse alcun*; Cione, *A quel signor*); Guglielmo Beroardi (ed. Minetti 97b: Guglielmo, *D'accorgimento prode*); Federigo Gualterotti, forse ghibellino (ed. Minetti 97c: Federigo, *Chi di cercare signore*); Chiaro Davanzati (ed. Minetti 97d: Chiaro, *Con addimanda*) e Lambertuccio Frescobaldi, con il quale lo scambio prosegue per più sonetti (ed. Minetti 97e-98a-99a-100a-101a-102a: Lambertuccio, *Vostro addimando*; *Fera scienza*; *Con vana erranza*; *Forte mi meraviglio*; *Poi che volgete*; *Com fort'è*; ed. Minetti 98-99-100-101-102-103: Monte, *Eo saccio ben*; *Quale nocchier*; *La cui sentenza*; *Chi si move a ragion*; *Diraggio, perch'a dir agio*; *Coralment'ò me stesso*).

²¹ Vd. Borsa, *Poesia e politica* cit., pp. 220-222 ; M. R. Traina, *Ricostruire il Duecento predantesco: il caso di ser Uguccione Ballionis notaio*, in *La lirica in Italia dalle origini al Rinascimento*, a cura di L. Geri-M. Grimaldi, Roma, Bulzoni, 2017, pp. 13-43: 16-17 (ma per quanto qui si dice di Monte appare ora indispensabile la

mette di cogliere il senso e i limiti di questa rimeria politica. Per esempio: si dice allora correntemente che la forza di Carlo riposi in gran parte sul suo ruolo di difensore della Chiesa: ad essere precisi, occorre dire ch'è vero anche il rovescio. Il *Tresor*, per esempio, nella citata seconda redazione, presenta l'esaltatissimo Carlo come una sorta di "creato" di Urbano IV e Clemente IV, dal momento che l'angioino «fu rois et sires de la terre par la volonté de sainte eglise». ²² A ben vedere, anche Monte batte ripetutamente sullo stesso tasto: è la Chiesa che nella pienezza dei suoi poteri e nella coerente messa in opera della sua strategia politica l'ha investito di quel ruolo. Basti al proposito il sonetto, terzo della tenzone con anonimo, 1-4 e 7-8: «De la romana Chiesa il suo pastore, / con tutto il suo consiglio, consentì / de lo re Carlo esser difenditore / di loro», ed è tanto chiaro che il potere ultimo sta nelle mani della Chiesa, che Carlo sarà licenziato solo se e quando il papa medesimo lo vorrà: «giamai non ne pot'esser pinto fore, / s'a l'Apostolico non piace o a Dio». Del resto, non è certo opponendosi alla Chiesa che i pretendenti tedeschi all'Impero potranno riuscire vincitori: «Se venir vogliono, amico [*Cione*], a tal mestero, / non faccian da la Chiesa partigione» (*I baron de la Magna*, 3-4).

Teniamo fermo questo giudizio: gli unici veri attori politici sulla scena sono la Chiesa, che in qualche modo detta l'ordine del giorno; Carlo d'Angiò, che ne è il principale strumento, e l'Impero, in ogni caso destinato alla sconfitta. E affianchiamo una diversa significativa tessera, ricavata dallo scambio tra Puccio Bellondi e Monte. Puccio sviluppa nel sonetto *Tener volete del dragon manera* la metafora del dragone dalle sette teste, temibile e invincibile se le sue teste si muovessero di comune accordo, ma in realtà debole e sconfitto perché reciprocamente discordanti e ostili: «C'a lo neiente giunge lo dragone, / di ciò ch'e'molto poria star tenente, / perché le teste no-n sono acordanti» (vv. 12-14). La risposta di Monte, inattesa, rovescia

tesi di dottorato della medesima Traina, *Monte Andrea da Firenze, il secondo Duecento poetico fiorentino e il suo universo culturale*, Roma – La Sapienza, 2015, che ho potuto leggere per la cortesia dell'autrice, che ringrazio, augurandomi che un tale lavoro giunga presto alla pubblicazione).

²² *Tresor* I, 98, 8, p. 81.

il ragionamento di Puccio: l'uomo per natura vuole eccellere e avere per sé solo il primato («e voglia intera tutta la 'noranza»), sì che è impossibile quell'utopico equilibrio (la *statera*) che garantirebbe la conservazione di una sorta di condizione edenica. L'esaltazione alla concordia dell'amico è dunque inefficace perché contraddice alla realtà, sì che non resta altro che riporre ogni speranza in Carlo impegnato a distruggere i nemici medesimi di Monte e della sua *parte* (quelli che sono «di noi scordanti»). In altre parole, Puccio affronta in maniera tradizionale – cioè in chiave morale e ideologica – la questione delle *parti* che laceravano le città toscane sia all'interno che tra loro, ne minavano il possibile potere e contribuiva potentemente a condannarle all'insignificanza politica. Monte risponde che è precisamente così e che non può essere che così: tutti aspirano a vincere e nessuno accetta di essere perdente, e che il meglio da fare è contare su Carlo per distruggere i propri nemici, cioè le *parti* avverse, cioè i ghibellini. In altre parole ancora, insomma, la lucidità di Monte sta nel prendere atto e addirittura di sposare la condizione di irrimediabile subalternità delle città italiane rispetto agli scenari della vera e grande politica che ad esse è preclusa, per essere interamente rimessa in mani altrui. Estremizzando, ma non troppo, ci troviamo così dinanzi al paradosso di una poesia politica che è tale precisamente perché non può che denunciare la mancanza della politica entro la quale è costretta a vivere, ed è dunque ridotta a schierarsi con uno o l'altro dei grandi poteri in gioco e a scaricare le proprie tensioni nell'unica arena che le è praticabile, cioè all'interno di una dimensione municipale tanto asfittica quanto feroce. Con un altro paradosso: la poesia politica italiana, quando finalmente prende forma, nei decenni che seguono la metà del '200, con l'eccezione di Guittone, arriva tardi, per dir così, e non può che certificare la fine dei suoi miti fondativi, legati in un sol nodo ai temi del “bene comune” e alla sua forma istituzionale cittadina e democratica.

Si dovrebbe aprire qui il complesso discorso sulla nostra civiltà comunale, in passato tanto esaltata in nome delle sue libertà repubblicane: non è il caso di rovesciarlo, ma di riequilibrarlo ricordando almeno pochissime verità. A mettere in crisi le finanze dei “liberi” comuni erano spesso i costi di mantenimento delle guarnigioni tede-

sche (a Siena, per esempio, e ad Arezzo e nella stessa Firenze); a Firenze, la vittoria di Carlo d'Angiò e la morte di Manfredi, nel febbraio 1266, resero inevitabile il passaggio del potere dai ghibellini ai guelfi, accompagnato dalla partenza, nel novembre, della guarnigione dei 600 cavalieri tedeschi e dall'arrivo, il giorno di Pasqua dell'anno seguente, di un contingente di 800 soldati francesi guidati da Jourdain de l'Isle;²³ nel novembre 1301 arrivano quelli di Carlo di Valois, *Totila secundus* in *Dve* II, 6, 5, per imporre il definitivo trionfo dei Neri. Sembra impossibile non andare avanti nel tempo e, *mutatis mutandis*, trovare clamorose conferme dell'impotenza italiana e della sua marginalità politica nell'impresa di Carlo VIII che alla fine del '400 arriva a conquistare l'Italia «col gesso», facendo immediatamente crollare il fragile equilibrio costruito da Lorenzo de' Medici. Non è però su questo aggrovigliato nodo che qui ci si può fermare. Piuttosto, pur così grossolanamente evocato, può aiutare a cogliere meglio un passaggio al quale non si è forse data tutta l'importanza che merita.

Dante, al quale ci siamo ormai avvicinati, nella prima metà della sua vita è stato guelfo, e nella seconda metà, dopo l'esilio, è stato pienamente e compiutamente ghibellino. Con una sfasatura: mentre la sua definitiva stagione ghibellina, dal *De vulgari eloquentia* alla *Monarchia*, è ricca di pronunciamenti e di esplicite teorizzazioni, non vi è traccia in lui, per contro, di dichiarazioni che lo mostrino ideologicamente, responsabilmente impegnato quale guelfo. Sì che il suo passaggio a una visione politica ispirata all'impero non urta in maniera

²³ Si tratta di una vicenda esemplare che mette perfettamente in luce i limiti e i condizionamenti entro i quali la *florentina libertas* giocava le sue carte: su di essa vd. G. Salvemini, *Excursus I. Il passaggio del Comune di Firenze a parte guelfa (1266-67)*, in Id., *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295* [Firenze, Carnesecchi, 1899], a cura di E. Sestan, Milano, Feltrinelli, 1966, pp. 194-231; R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1969, II, pp. 806-860; M. Tarassi, *Il regime guelfo*, in S. Raveggi et alii, *Ghibellini, Guelfi e popolo grasso. I detentori del potere politico a Firenze nella seconda metà del Duecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 72-164, in part. pp. 72-90, ove è una nuova aggiornata analisi dei fatti del 1266, e infine J. M. Najemy, *Storia di Firenze. 1200-1575* [2008], Torino, Einaudi, 2014, pp. 85-91, e S. Diacciati, *Popolani e magnati. Società e politica nella Firenze del Duecento*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2011, pp. 282-285.

evidente con dichiarazioni o atteggiamenti precedenti, e finisce per apparire come una sorta di sviluppo tutto sommato coerente del suo pensiero. Ora, il suo silenzio sul guelfismo, di là dalla sua posizione sostanzialmente anti-papale, è del tutto verisimilmente dovuto alla convinzione che il modello costituito dal tipo di comune esaltato da Brunetto fosse ormai invecchiato e subalterno dinanzi a ben altri protagonisti, mentre il potere della finanza fiorentina legata a doppio filo al papato non faceva che ribadire le ragioni che potremmo ben dire strutturali di una siffatta subalternità. Ed è del tutto legittimo pensare che solo l'utopia imperiale a un certo punto – diciamo all'indomani dell'esilio – gli si sia presentata come l'unica che riuscisse a formulare una speranza di riscatto rispetto alla crisi profonda che il "sistema" italiano stava, come sempre, attraversando.

II

I primi testi di Dante che devono essere considerati in prospettiva politica sono le due canzoni "dottrinali", fortemente debitorie nei confronti di Guittone e composte più o meno alla metà degli anni Novanta del Duecento: *Le dolci rime*, dedicata a definire il concetto di nobiltà (è commentata da Dante medesimo nel quarto trattato del *Convivio*), e *Poscia ch'amor*, dedicata a definire il concetto di legiadria. Occorre anche dire che le due canzoni non sovvertono del tutto il principio enunciato nella *Vita nova*, XXV 6,²⁴ secondo il quale in volgare non è lecito rimare su materie diverse da quella amorosa, perché nei primi versi di entrambe se ne dà la ragione e si denuncia la provvisorietà dell'esperimento. Ancora, esse sono state lette troppo spesso in maniera disgiunta, ognuna per conto proprio, forse perché la seconda non è riuscita a essere commentata nel trattato, come era previsto. Eppure sono intimamente implicate una nell'altra, e se la prima intende definire filosoficamente che cosa sia la nobiltà, la seconda minuziosamente specifica quali siano i comportamenti dell'uomo nobile. L'impalcatura raziocinante e sillogistica dell'argomentazione mostra un solido patrimonio di letture, a cominciare dall'*Etica* di Aristotele. Ma ciò che colpisce non è

²⁴ Nell'edizione a cura di G. Gorni, Milano, Mondadori, 1999, è il par. 16, 6.

tanto l'esibizione e la sfida culturale pur così evidente, quanto la dominante politica che guida il discorso, con una lucidità e una forza che non cessano di stupire. L'argomento stesso, innanzi tutto. La *quaestio nobilitatis* si poneva, allora, all'incrocio delle tensioni sociali tra popolo e magnati che laceravano il Comune in cui la vecchia *militia* di tradizione militare si scontrava con la nuova, censitaria e comunale, e intratteneva un complesso rapporto con l'altrettanto nuova categoria dei *magnates*, mentre la durezza medesima degli ordinamenti popolari imponeva una continua ridefinizione e rilegittimazione dell'*ethos* nobiliare quale privilegiato deposito di valori in cerca di trasformazione e salvezza. Questo, almeno, è il programma di Dante, che solo con pesante banalizzazione può essere appiattito sulla pura e semplice rivendicazione della "virtù" come essenza della nobiltà, con relativa condanna di quella di sangue e, peggio, del denaro. Che ci sia *anche* questo è fuori di dubbio, ma di là dal fatto che Dante negli anni sempre più renderà omaggio alla nobiltà di sangue, il punto centrale sta nel fatto che l'intero suo discorso mira a liberare l'intero repertorio dei «reggimenti belli» dalla cappa anacronistica dei condizionamenti feudali, e a restituirlo alla viva dialettica della società presente e alla sua effettuale e però spesso distorta domanda di "nobiltà", ovvero di riconosciuti valori-guida.

Era, il suo, un progetto intelligente e ambizioso che approdava alla formazione di una vera e propria piattaforma culturale e politica che avrebbe dovuto porsi come l'orizzonte massimo e unificante dei comportamenti socialmente virtuosi della comunità cittadina. In questo senso, era il modo migliore di porsi come l'erede di Brunetto, e la più nobile dichiarazione di intenti che potesse accompagnare il suo ingresso in politica e marcarne il carattere. Ma era anche, nella realtà terribile di quegli anni, un'utopia perfettamente consapevole d'essere tale. Ha scritto Paolo Borsa che il discorso di Dante corrisponde «sul piano dell'elaborazione dottrinale, all'esigenza politica e sociale di mitigare il rigore degli Ordinamenti di giustizia», e che «rileggendo e definendo in prospettiva etica i concetti di gentilezza e leggiadria, il poeta invita i *populares* a riconsiderare le proprie posizioni più radicali, promuovendo allo stesso tempo nei *magnates* una riforma dei

loro *mores* più asociali e pericolosi». ²⁵ Perfetto, e perfettamente ragionevole. Ma a questo ampio disegno non corrisponde una realtà adeguata, e Dante è il primo a rendersene conto, là dove riconosce di non sapere a chi mai egli stia parlando: «tratterò il ver di lei [*la leggiadria*] ma non so cui» (*Poscia ch'Amor*, 69), e alla fine, nell'ultimo lapidario verso della settima stanza che chiude la canzone priva del congedo perché non c'è a chi indirizzarla: «Color che vivon fanno tutti contra». Se dunque la canzone trattiene l'eco del magistero brunettiano, essa però con quelle dichiarazioni pessimistiche distrugge la base stessa, guelfa e repubblicana, alla quale faceva riferimento l'ideologia di Brunetto, che per parte sua le avrebbe trovate contraddittorie e inconcepibili. Il punto non è da poco perché il fatto che il Dante "comunale" del 1295 non riesca a ravvisare nei concittadini la naturale controparte del suo discorso etico-comportamentale importa il suo affacciarsi su una situazione di personale isolamento che sembra preannunciare quello stesso senso di solitudine che più o meno dieci anni dopo lo deciderà a *fare parte per se stesso*, ma soprattutto – ed è la cosa che più importa, per la traccia che si sta seguendo – una fuoruscita dal solco rigorosamente guelfo del maestro, e in definitiva, come sarà evidente non molti anni dopo, una dichiarazione di sfiducia verso le possibilità di autogoverno e sviluppo della democrazia fiorentina e, in definitiva, della stessa forma-comune.

Di là dalle due canzoni che intendono definire il retroterra ideologico e morale dell'impegno politico, e di *Tre donne*, frutto eccezionale di un momento di passaggio molto complesso e in parte aperto a ipotesi diverse, ²⁶ la sola delle rime dantesche «che sia in tutto di contenu-

²⁵ Sub nomine nobilitatis. *Dante e Bartolo da Sassoferrato*, in *Studi dedicati a Genaro Barbarisi*, a cura di C. Berra-M. Mari, Milano, Cuem, 2007 pp. 59-121: 66, 77.

²⁶ Il testo lirico più denso e suggestivo di quei primi anni d'esilio è certamente la canzone *Tre donne intorno al cor mi son venute*, da sempre considerata come una sorta di vessillo morale che Dante sventola in faccia ai suoi persecutori, e dove si leggono i celebri versi: «l'essilio che m'è dato onor mi tegno», e «cader co'buoni è pur di lode degno» (76 e 80); la sua interpretazione non è tuttavia facile, e in questa sede non la si può tentare; al proposito, solo si potrà osservare la probabile compenetrazione tra linguaggio amoroso e sensi politici che più volte è stata osservata nei poeti sin qui nominati; quanto poi al senso politico, esso precipita e si condensa negli ultimi versi, là do-

to politico» (Contini), è il sonetto *Se vedi li occhi miei di pianger vaghi*, nel quale la puntuale individuazione dei personaggi evocati è tutto sommato abbastanza sicura.²⁷ Dante, profondamente angosciato, supplica un *Signore* affinché punisca con la sua spada colui che dapprima uccide la Giustizia e poi ripara presso il *gran tiranno* suggerendo da lui il veleno con il quale intende *allagare* il mondo intero. Quel Signore, definito come «foco d'amor, lume del cielo», è dunque invitato a risollevarla la Giustizia che giace «nuda e fredda» e a rivestirla del suo velo, cioè a metterla al riparo sotto il suo manto «ché senza lei non è in terra pace». Generalmente, s'intende che chi uccide la Giustizia sia papa Clemente V, che nel 1309 aveva portato la sede papale ad Avignone riparando sotto le ali di Filippo il Bello, tiranno equiparato a Satana, mentre il *Signor* invitato a offrire analogo e però opposto riparo alla Giustizia sarebbe l'imperatore Arrigo VII, come confermerebbero le corrispondenze tra il sonetto e l'*Epistola* VII, che Dante gli dicesse nell'aprile 1311. In ipotesi, si può allora aggiungere che il *tosco*, cioè il veleno che il papa sugge da Filippo e che ne fa il suo complice sia soprattutto l'avidità di denaro, concretamente evidente nella persecuzione e nel massacro dei Templari, che comportò la tragica parodia e pervertimento di ogni forma di giustizia (il gran maestro dell'Ordine Jacques de Molay fu bruciato sul rogo nel 1308, e Clemente V sopresse definitivamente l'Ordine nel 1312).

ve si è obbligati a intendere che Dante, il quale ha ammesso le sue colpe e dichiarato il proprio pentimento, offra la propria collaborativa sottomissione ai Neri vincitori, cioè quelli che l'hanno mandato in esilio, pur di averne in cambio la possibilità di tornare in patria; le plurime allusioni del testo, insomma, suscitano vari imbarazzi, anche perché l'eventuale discorso politico è soverchiato dal prorompere di tensioni morali ed emozioni legate a una dimensione strettamente personale, e sembra dunque celarsi all'ombra del magnifico risultato poetico più di quanto ne sia illuminato.

²⁷ Il sonetto ha il n. CV nel vecchio ordinamento Barbi, nell'ed. delle *Opere*, Firenze, Bemporad, 1921, p. 112, in seguito continuamente riprodotto; ha il n. 25 nella recente edizione critica a cura di D. De Robertis, Firenze, Le Lettere, 2002, II/3, pp. 274-275, e poi in quella commentata a cura del medesimo De Robertis, Firenze, SI-SMEL-Edizioni del Galluzzo, 2005, pp. 246-248; ma si veda ora l'ampia annotazione di C. Giunta alla sua ed. delle *Rime*, Milano, Mondadori, 2011, pp. 540-551, al quale occorre rimandare; le parole di Contini, nel cappello al sonetto nella sua ed. delle *Rime* dantesche, Torino, Einaudi, 1939, e poi 1946, e successive ristampe.

Come si vede, di là da illustrazioni più minuziose, anche qui torna il vecchio immutato terzetto degli attori sulla scena politica: il papato e la monarchia francese, stretti da un patto scellerato, e dall'altra parte l'Impero, al quale Dante affida l'unica sua speranza di pace e giustizia (per Dino Compagni, *Cronica* XXIV, sarebbe stato Iddio a volere la discesa in Italia di Arrigo «per abbattere e gastigare i tiranni»). Nella *Commedia* i conti tornano (per quanto riguarda la Francia e lo specifico caso dei Templari, basti il rinvio a *Purg.* XX, e per i rapporti tra il papato e Filippo il Bello, *Purg.* XXXII), sì che il sonetto può essere considerato come una sintesi estrema ma efficace del pensiero dantesco, sia per quanto riguarda l'essenziale giudizio sullo "stato del mondo", sia per la totale assenza delle frantumate e impotenti realtà italiane dai piani alti dello scenario politico, assenza che implicitamente torna a essere, si passi il gioco di parole, il vero dato politico, o almeno quello che ora più ci interessa.

Ovviamente, a questo punto e a dispetto dell'imponente bibliografia sull'argomento, occorre dire qualcosa sull'utopia imperiale di Dante, che costituisce la lunga dorsale che a partire dai primi anni dell'esilio guida il suo pensiero politico sino alla fine, tanto più se fosse vera la tesi che vuole la *Monarchia* come l'ultima opera di Dante, e in ogni caso quella che ha stretti e fortissimi legami con il *Paradiso*, che assicurano di tempi di composizione molto vicini.²⁸ Nelle sue mosse iniziali tale scelta di fondo resta ancora di qua da concrete opzioni politiche, ed ha per contro il largo valore di quel criterio ideale del quale la cronaca quotidiana di quegli anni atrocemente convulsi pativa la mancanza. In tal senso, il distacco di Dante dalla propria "parte" è anche la presa di distanza, o meglio il rigetto, di un'intera esperienza della quale poco o nulla restava da salvare, e la ricerca, per contro, di un principio di razionalità, prima ancora che di una particolare soluzione politica, al quale ancorare l'ipotesi di un possibile modello valido *erga omnes*. Secondo una logica fermamente guidata dal principio della *reductio ad unum* che ha straordinari momenti di affinità con il discorso intorno al volgare illustre ed è innervata nel vero e proprio sfondamento prospettico provocato dall'esilio, si fa strada in

²⁸ Si veda per questo la rapida e intensa messa a punto di P. Chiesa–A. Tabarroni, *Introduzione*, in D. Alighieri, *Monarchia*, Roma, Salerno Ed., 2013, pp. LXIV-LXV.

Dante la percezione del fallimento irreversibile di quel Comune e insieme di quel progetto di educazione “comunale” di stampo brunettiano che al proprio interno non offriva punti di resistenza per potersi auto-riformare. Il grido forte e spontaneo d’ammirazione per Federico II e Manfredi esprime appunto la tensione verso un orizzonte capace di integrare e superare la cieca empiria del municipalismo guelfo, troppo debole e frantumato in mille conflitti e interessi particolari per produrre da sé proiezioni politiche di grado superiore. E di qui, come ha ben detto Claudia Villa, Dante nell’incontro con Brunetto nel canto quindicesimo dell’*Inferno* arriva a negare «ogni possibilità di vita civile all’interno della forma-comune».²⁹

Se è così – ed è così – si tratta di un dato clamoroso, che per quanto ne so non ha avuto sinora il rilievo che merita: eppure, è l’estremo approdo del tipo di visione, appunto cittadina e comunale, sulla quale si erano fondati i pronunciamenti del secolo precedente e che la Chiesa, Carlo d’Angiò e gli eredi di Federico II nella loro partita a tre avevano finito per gettare in crisi e cancellare. E Dante è precisamente quello che denuncia tale irreversibile percorso con una lucidità e una forza sino a quel punto del tutto sconosciute. Torniamo un attimo a quell’incontro. Brunetto, introducendo la parte sulla retorica, in *Tresor* III, 1, 8, insiste sul tema in lui centrale dell’eloquenza quale origine della società e della civiltà, e scrive che Anfione fondò la città di Atene e «i fasoit venir les pierres et le marien a la douçor de son chant, ce est a dire que par ses bones paroles il retraist les homes des sauvaiges roches ou il habitoient et les amena a la comune habitacion de cele cité». Ma per Dante la pedagogica retorica delle buone parole non ha affatto funzionato, almeno a Firenze dove non ha avuto alcun interlocutore e dove, abbiamo visto, «Color che vivon fanno tutti contra» (*Poscia ch’Amor*, 133). Ancor prima dell’inutile tentativo di Dante, Brunetto avrà sì insegnato molte cose, ma in definitiva il suo magistero non è servito a molto visto che proprio a lui, in una sorta di amara e rancorosa *retractatio*, è fatto dire : «quello ingrato popolo maligno / che discese di Fiesole ab antico [...] tiene ancor del monte e del

²⁹ C. Villa, *Natura e corpo sociale. Retorica (e cecità) di ser Brunetto*, «Rivista di studi danteschi», X (2010), pp. 233-249: 246-247.

*macigno» (Inf. XV, 61-63).*³⁰ Di là dalla persona è dunque condannato un progetto ed è condannato il ceto municipale che avrebbe dovuto farsene carico, e dall'uno e dall'altro il distacco di Dante è definitivo. Quel mondo e quell'esperienza hanno dato quello che potevano, tanto o poco che fosse, e si sono rivelati impotenti dinanzi alle sfide del presente, alle quali non riescono a rispondere altrimenti che con la loro frantumata, subalterna e addirittura patetica anarchia:

Ché le città d'Italia tutte piene
son di tiranni, e un Marcel diventa
ogne villan che parteggiando viene
(*Purg.* VI, 124-126).

Siamo subito arrivati alla *Commedia*. Ma l'apertura ghibellina che è nel *De vulgari eloquentia* prima che nel poema approda immediatamente nella riflessione affatto nuova su Roma e sull'impero, affidata alla famosa 'digressione' del l. IV del *Convivio*, per tanti versi altrettanto inattesa e stupefacente quanto le parole dell'appena precedente trattato latino alla quale strettissimamente si riallaccia sia per la parte positiva che per la negativa: «Ponetevi mente, nemici di Dio, a' fianchi, voi che le verghe de' reggimenti d'Italia prese avete», ecc. (IV, 6, 20: si ricordi che la composizione del *De vulgari eloquentia* s'inserisce tra i primi tre libri e il quarto e ultimo del *Convivio*). Si leggano qui, infatti, i capp. 4 e 5, nei quali Dante opera un forte scarto rispetto al filo del discorso sulla nobiltà, e pone una serie di affermazioni che saranno d'ora in poi al cuore di ogni sua ulteriore riflessione e anni dopo ritroveremo sviluppate nel canto sesto del *Paradiso* e nella *Monarchia*: quasi che quelle lodi di Federico II e di Manfredi abbiano avuto valore dirompente, esplosivo, e d'un colpo abbiano per dire così fatto saltare la diga che tratteneva il discorso e il pensiero stesso di Dante. Subito dopo quella che abbiamo definito come la pri-

³⁰ Riprendo qui qualche riga tratta dall'ultima pagina del mio saggio *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, in *A scuola con ser Brunetto* cit.; ma per il ruolo e l'ambiente di Brunetto entro il regime fiorentino del "primo popolo" (1250-1260), vd. ora Diacciati, *Popolani e magnati* cit., pp. 183-208.

ma esplicita e articolata dichiarazione di fede politica, ecco ora, a ruota, dichiarazioni come queste: «Lo fondamento radicale della imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità della umana civiltade che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice», e per raggiungere questa possibile umana felicità, impedita da guerre e discordie continue tra città e regni

conviene di necessitate tutta la terra, e quanto all'umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti nelli termini delli regni, sì che pace intra loro sia (*Conv.* IV, 4, 1-4).

La natura universale del vincolo (*religio*) che lega ogni singolo membro della specie umana a tutti gli altri esige di per sé un

nocchiero, che [...] alli diversi e necessari officî ordinare abbia del tutto universale e inrepugnabile officio di comandare. E questo officio per eccellenza imperio è chiamato, senza nulla addizione, però che esso è di tutti gli altri comandamenti comandamento. E così chi a questo officio è posto è chiamato Imperadore, però che di tutti li comandatori elli è comandante, e quello che elli dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito, e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoritade. E così si manifesta la imperiale maiestade e autoritade essere altissima nell'umana compagnia (IV, 6-7).

Il discorso sull'Impero richiama immediatamente Roma, e altrettanto immediatamente, con conversioni rapidissime, Dante apre un ampio ventaglio polemico che ruota attorno a una serie di punti forti: prima di quello di Roma non ci sarebbe stato nessun Impero che avesse avuto come scopo il bene universale, sì che l'Impero ha rappresentato un elemento decisivo di discontinuità con il passato, e proprio in quanto tale deve essere necessariamente ricondotto all'intervento della volontà divina che ha investito Roma della sua missione. L'uso della forza, innegabile, è stato semplicemente uno strumento nelle mani della provvidenza, che ha voluto predisporre il mondo nella sua condizione migliore per la venuta di Cristo (ivi, IV, 5, 4). Nello stesso tempo, tale natura provvidenziale del *nascimento* e del *processo* di

Roma non ha violentato o distorto la storia umana, ma in maniera affatto straordinaria ne ha realizzato i fini assecondandone la intrinseca razionalità, onde Dante può scrivere: «da maravigliare è forte quando la esecuzione dello eterno consiglio tanto manifesto procede che la nostra ragione la discerne» (ivi, IV, 5, 2).³¹ È decisivo che Dante affermi qui come il disegno divino sia percepibile e dunque partecipabile dalle forze dell'intelletto umano che ne scoprono, si vorrebbe dire, la sostanza e la necessità propriamente storica, sì che tale intima compenetrazione tra il piano della trascendenza e il piano dell'esperienza umana e terrena diventa appunto ciò che caratterizza l'Impero di Roma come *unicum*, e lo costituisce come un "modello per sempre" (si veda per ciò *Ep.* V, 3 per ciò che anche gli antichi avevano compreso, e nella *Commedia* le ripetute invocazioni alla testimonianza di Virgilio sulla necessità e l'eternità dell'Impero).

Si tratta di un insieme di affermazioni che implicano ricche articolazioni di pensiero e una lunga storia di approfondimenti successivi, che attraversa l'intera *Commedia* e si condensa nella *Monarchia*. Si pensi, per non fare che un esempio, sino a che punto, a proposito dell'Impero, Dante ribalti la posizione di Agostino, che aveva posto l'irriducibile opposizione tra la *civitas Dei*, ovvero la comunità dei fedeli destinata a comporre la celeste città dei beati, e la *civitas diaboli*, ovvero la città terrena della quale proprio Roma, questa "falsa patria", è stata l'esempio massimo con la sua *libido dominandi*, e la volontà di rapina, l'ambizione smisurata, l'avidità, la corruzione, che hanno fatto della giustizia l'interesse del più forte (*De civ. Dei* XIX, 21, 1: «id esse ius quod ei qui plus potest utile est»). Per contro Dante, con la «santa cittade» che Roma è stata e con i suoi «divini cittadini», sovverte la posizione agostiniana, assumendo che Dio stesso avrebbe assegnato alla *civitas* umana, finalmente ricomposta e ordinata nell'Impero universale, il compito di realizzare la felicità terrena.³² Roma, insomma, è l'unica e vera

³¹ Così secondo il testo critico dell'Ageno (Firenze, Le Lettere, 1995), dove *la* è congetturale e *discerne* è solo di una parte della tradizione manoscritta, mentre il testo Parodi-Pellegrini, nelle *Opere* del '21 (Firenze, Bemporad): «procede con la nostra ragione».

³² J. Scott, nel suo eccellente "manuale" dantesco al quale rimando *in toto*, osserva: «Nel corso della *Monarchia* Dante confuta le opinioni degli ierocratici e degli

“patria per sempre” dell’intero genere umano, perché ogni singolo uomo è *civis* di una terrena e universale comunità che ne riconosce e garantisce i diritti fondamentali, sanciti da uno *ius* che di quella medesima collettività umana è vita e sostanza, e della quale costituisce il fine:

Vedere il raggiungimento del fine dello Stato nella realizzazione del fine dell’umanità corrisponde perfettamente a quell’esigenza ideale di una monarchia universale abbracciante tutta l’umanità. Uno Stato il cui popolo è l’umanità deve fare del fine di essa il suo fine proprio. Questo fine dello Stato, obiettivo e universale, è nello stesso tempo un fine assoluto, cioè, un fine unitario che comprende in sé tutti gli altri e che rimane uguale per tutti i tempi e per tutte le possibili forme statuali.³³

Uno *ius* senza il quale non può che trionfare una frammentata logica regionale alla quale presiede la violenza reciproca, e la *cupidigia* e la *rapina* elevate al rango di uniche potenze direttrici nella sfera del politico, e dunque responsabili di una storia che avrebbe finito per coincidere con la guerra di tutti contro tutti. Con ciò, potremmo azzardare che Dante non faccia altro che insufflare una straordinaria capacità di visione e una concreta potenza attualizzante in quanto affermavano allora alcuni grandi giuristi, per i quali solo l’Impero di Roma poteva dirsi in senso proprio *respublica*, mentre «caeterarum vero civitatum abusive dicuntur respublicae, et loco privatorum habentur», e dalla necessaria universalità dell’Impero ricavavano il dogma ch’esso fosse frutto diretto della volontà divina.³⁴ Questo è il “momento” che Dante vive

estremisti guelfi; ma qui il suo vero avversario, benché non dichiarato, è addirittura sant’Agostino» (*Perché Dante? Nuova edizione*, Roma Aracne, 2017, p. 291).

³³ H. Kelsen, *La teoria dello stato in Dante* [1905], Bologna, Boni, 1974, p. 73.

³⁴ Sono parole di Luca da Penne, nei suoi *Commentaria in tres posteriores libros Codicis Iustiniani*, Lione, Giunta, 1582, X, tit. 36, 1, p. 220a, che riecheggiano quelle di Accursio, più o meno cent’anni prima, in una *Glossa* al *Digestum vetus*: «Tantum Roma dicitur respublica: aliae vero civitates loco privatorum sunt»: ricavo le citazioni da F. Calasso, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Milano, Giuffrè, 1949, pp. 239 e 257 (ma si veda l’intero volume, e in particolare i capp. 3 e 4 del libro III, pp. 236-277).

e interpreta evocando la necessità dell'Impero universale per un percorso di pace e conoscenza, e in ciò mescola inestricabilmente il sogno di una grandiosa utopia positiva ai segni affatto reali di un presente e di un futuro drammatico che non è certo sopraggiunto a smentirlo.

Detto questo, basta forse accennare che proprio riferendo la felicità terrena a un disegno provvidenziale si compie, paradossalmente, il passo decisivo per porre l'autonomia della sfera propriamente politica rispetto alla dimensione intima di un percorso di salvezza ultraterrena alla quale è la Chiesa a presiedere. Tra le due "felicità", la terrena e la celeste, non esiste, insomma, alcuna possibile *reductio ad unum*, perché, come Dante nell'autunno 1310 scrive con potente formula nell'*Ep.* V ai signori d'Italia, invitandoli ad accogliere ed a riconoscere l'autorità di Arrigo VII, è *ab origine*, cioè da Dio stesso, che «velut a puncto biffurcatur Petri Cesarisque potestas» (che efficacemente ritraduce il concetto già espresso nella *Novella* VI di Giustiniano a proposito del sacerdozio e dell'impero «ex uno eodemque principio utraque procedentia»).³⁵ Il che sta a dire che entrambe, la felicità su questa terra e la salvezza eterna, nei loro rispettivi campi godono di una originaria e affatto paritaria garanzia di natura trascendente, che esclude reciproche dipendenze e subordinazioni. Ma la nostra traccia va per una via diversa.

³⁵ Vd. la nota di Quaglionì a *Mon.* III, 16, 18, in D. Alighieri, *Opere*, Milano, Mondadori, 2014, II, p. 1414; dello stesso Quaglionì, *La 'Monarchia', l'ideologia imperiale e la cancelleria di Enrico VII*, in *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla 'Monarchia' (1313-2013)*, a cura di G. Petralia–M. Santagata, Ravenna, Longo, 2016, pp. 323-335; P. Falzone–L. Fiorentini, *Note sul discorso politico dantesco tra le cancellerie imperiali di Federico II e di Enrico VII*, in *Dante e la retorica*, a cura di L. Marcozzi, Ravenna, Longo, 2017, pp. 211-245. In questi studi – prima Quaglionì su spinta di Alberto Casadei e poi Falzone-Fiorentini – si dà giustamente largo spazio a un testo al quale le teorie dantesche appaiono assai vicine, cioè il *Memoriale Imperatori porrectum* del cosiddetto Pseudo-Calvaruso, datato tra l'agosto 1312 e l'aprile 1313 (vd. Quaglionì, *La 'Monarchia', l'ideologia imperiale* cit., p. 331 n. 36).

III

Abbiamo posto l'attenzione sull'ipotesi repubblicana e "comunale" che caratterizza buona parte dell'ideologia politica del '200, e abbiamo poi constatato che nei primi anni del Trecento Dante ne denuncia la fine per conclamato fallimento, indicando come unica possibile soluzione del dramma italiano il ristabilimento di una prospettiva unificante condotta in nome di una "cittadinanza" che ha nell'universalismo giuridico del potere imperiale il suo riferimento ultimo. Ora, proprio quest'ultima indicazione, utopica o semplicemente irrealistica nella forma che ha assunto ma perfettamente politica nella sostanza, dilaga per tutto il secolo. E in effetti, dopo Dante, vedremo che null'altro al di fuori di una rinnovata prospettiva imperiale o monarchica si sarebbe riusciti a opporre a un processo di trasformazione verso regimi signorili che nelle loro varie forme erano concepiti sempre e solo come "tirannici". E vedremo come Petrarca sia stato l'unico a sottrarsi a una tale trappola ideologica alla quale ancora si deve il pregiudizio "filo-comunale" della nostra vecchia storiografia, che «a lungo ha afflitto la storia politica italiana del pieno Trecento».³⁶

³⁶ Sono parole di G. M. Varanini, *Francesco Petrarca e i Da Carrara, signori di Padova*, in *Petrarca politico*. Atti del Convegno (Roma-Arezzo, 19-20 marzo 2004), a cura del Comitato Nazionale per il VII centenario della nascita di Francesco Petrarca, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2006, p. 84; dello stesso vd. anche *Le signorie trecentesche e Francesco Petrarca. Appunti storiografici*, in *Petrarca, l'Umanesimo e la civiltà europea*. Atti del Convegno (Firenze, 5-10 dicembre 2004), Firenze, Le Lettere, 2012, I, pp. 151-168, e ora le brevi ma dense indicazioni in questo stesso senso di F. Roversi Monaco, *Bene comune ed esperienza signorile*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali* cit., pp. 419-445, centrato sull'esperienza di governo di Bologna da parte di Taddeo Pepoli nel decennio 1337-1347: vd. qui in part. pp. 420-424, con ulteriore bibliografia sul tema di quella transizione, ove tra l'altro si precisa, fuori da ogni passato schematismo, che «comune e signoria affondano le loro radici in un medesimo substrato del quale rappresentano esiti diversi, alle volte contestuali, alle volte alternati, fino al prevalere delle forme signorili, in un processo evolutivo interno al mondo comunale e condiviso dalle sue principali componenti»; e si vedano anche le pagine finali, intese a "sdrammatizzare" la topica immagine del *tiranno* genericamente e impropriamente evocata a proposito dei regimi signorili (interessanti anche perché ci riportano alle posizioni filo-signorili del Petrarca "visconteo").

Si è accennato ad Arrigo VII. Dante, che era andato a rendergli omaggio e l'aveva sollecitato a sottomettere Firenze nell'*Epist.* VII, non parla della sua morte, avvenuta a Buonconvento nell'agosto 1313, e a proposito del seggio che gli è riservato nell'Empireo solo afferma che «a drizzare Italia / verrà in prima ch'ella sia disposta» (*Par.* XXX, 137-138). La piangono invece sia Cino da Pistoia, nelle due canzoni *Da poi che la natura ha fine posto*, e *L'alta virtù che si ritrasse al cielo*, e Sennuccio del Bene nella sua *Da'ppoi ch'i'ho perduta ogni speranza*.³⁷ Questi iperbolici elogi dell'imperatore appena scomparso, addirittura «forma del bene» in *L'alta virtù*, non hanno alcuna esplicita valenza propriamente politica, ma la assumono se si ricorda che Cino, in un sonetto rivolto probabilmente a Dante medesimo, *O voi che siete voce nel deserto*, rovesciando l'uso corrente della metafora, lamenta che ormai l'imperatore-sole abbia smesso di splendere, offuscato com'è dal papa-luna.³⁸ In ogni caso, quei componimenti possono essere intesi, per comodità, come una sorta di cerniera di matrice tutta dantesca attraverso la quale si attua il capovolgimento che oppone il Duecento al Trecento. Nel senso che segnano il passaggio definitivo da una ideologia comunale che presumeva d'avere un potere modellizzante capace di agire per forza propria, alla crisi e alla frustrazione trecentesca obbligata ormai a rimettere in mani altrui l'impossibile soluzione del male politico italiano. S'è citata sopra la Villa, che ha scritto come la riflessione politica di Dante sia avviata «verso la negazione di ogni possibilità di vita civile all'interno della forma-comune»: nel corso del Trecento sembra questo un dato acquisito, anche se, in campo diverso,

³⁷ Vd. A. Casadei, *Tre canzoni in morte di Enrico VII: questioni storiche e attributive (e tracce dell'Inferno nel 1313)*, in *Enrico VII, Dante e Pisa*, pp. 243-259, che non ha dubbi sulla paternità ciniana di *L'alta virtù*, in passato messa in discussione; le rime di Cino in *Poeti del Dolce stil nuovo*, a cura di M. Marti, Firenze, Le Monnier, 1969, e ora in *Poeti del dolce stil novo*, a cura di D. Pirovano, Roma, Salerno Ed., 2012; quelle di Sennuccio del Bene in D. Piccini, *Un amico del Petrarca: Sennuccio del Bene e le sue rime*, Padova, Antenore, 2004 (alle pp. 19-33 la canzone citata, VI, con ampio commento).

³⁸ Vd. S. Ferrara, *La poésie politique de Cino da Pistoia*, in *La poésie politique dans l'Italie médiévale, études réunies par A. Fontes Baratto-M. Marietti-C. Perrus*, «Arzanà», 11 (2005), pp. 215-255.

l'ideale comunale in qualche modo sopravvive nei famosi affreschi di Ambrogio Lorenzetti nel Palazzo pubblico di Siena, eseguiti nel 1338-1339 (ma per la difficile realtà ad essi sottesa si veda almeno il recentissimo volume della Frugoni, e la fitta bibliografia alla quale la studiosa rimanda).³⁹

In altre parole ancora, quelle lodi di Arrigo VII fissano in forme irreversibili l'abbandono dell'orgogliosa autonomia del "libero" comune, e annunciano i tanti che invocheranno il salvifico avvento di qualcuno, re o imperatore o aspirante tale, che si faccia finalmente garante dell'irrealizzato binomio di "pace e giustizia". Ciò in nome del principio enunciato con chiarezza da Bartolo da Sassoferrato, per il quale se il tiranno sovverte gli ordinamenti e opprime il popolo, «ad superiorem spectat tyrannos deponere» (*De tyranno* IX), così come a lui «spectat reformatio». In ciò sta la radice dell'appello a quei poteri universali riconosciuti all'impero (e pure al papato), così come sta la ragione della rinnovata delusione dinanzi a quello stesso potere che finiva per santificare lo stato di fatto mediante la concessione di vicariati, imperiali o papali, a quei medesimi 'tiranni' che avrebbe dovuto combattere, come il medesimo Bartolo denunciava.⁴⁰ E proprio questa alternanza di accorati appelli e altrettanto cocenti delusioni attraversa e caratterizza la lirica politica del '300. Si è citato, in apertura, Bindo di Cione del Frate, il quale nella canzone, *Quella virtù che 'l terzo cielo infonde*,⁴¹ vorrebbe per l'Italia una monarchia ereditaria capace di stroncare con la sua stessa esistenza «ogni rio pensier di tirannia», perché solo così il paese avrebbe potuto finalmente prosperare nella pace e nell'ordine. A parlare è la città di Roma, che rievoca i suoi grandi antichi e insieme lamenta il fatto che Carlo IV di Boemia l'avesse abbandonata subito dopo l'incoronazione, il 5 aprile 1355, senza prendersi cura dei suoi problemi (lo farà anche, in forme assai dure, Fazio degli Uberti, nella canzone XVIII, *Di quel tu possi bere*, e

³⁹ C. Frugoni, *Paradiso vista Inferno. Buon Governo e Tirannide nel Medioevo di Ambrogio Lorenzetti*, Bologna, il Mulino, 2019.

⁴⁰ Quaglion, *Politica e diritto nel Trecento italiano* cit, pp. 57 ss.; ma si vedano pure i contributi raccolti nel volume *Tiranni e tirannie nel Trecento italiano* cit.

⁴¹ Vd. sopra, nota 2.

altri), e ancora e soprattutto che l'orizzonte del discorso è tutto e solo italiano, l'*italo giardino* («Canzon mia, cerca il talian giardino / chiuso da'monti e dal suo proprio mare, / e più là non passare»).⁴² Tutto ciò ci porta a Petrarca, come vedremo meglio, e nello stesso tempo ci immerge in un contesto affatto diverso da quello che Brunetto suggeriva. Significativamente, l'utopia di un re d'Italia che ridonasse autonomia e sostanza a un titolo ormai puramente onorifico e intimamente legato alla figura dell'imperatore (Arrigo VII era stato incoronato re d'Italia a Milano, nel 1311, e imperatore a Roma l'anno successivo) stava ormai prendendo campo, e di per sé delineava quasi una sorta di compromesso tra guelfi e ghibellini che ponesse rimedio a un potere lontano e in sostanza puramente nominale come quello dell'imperatore, e aprisse la via alla speranza di una ricomposizione sociale e politica resa affatto impossibile, agli occhi degli autori, dal micidiale meccanismo delle lotte interne che avevano reso ingovernabili le città e dappertutto fomentavano soluzioni "tiranniche".

Un caso tipico è quello del rimatore trevisano Nicolò de' Rossi, autore di un ricco canzoniere raccolto nel decennio 1325-1335.⁴³ Egli lamenta spesso la decadenza della sua città travolta dalle lotte intestine e sottoposta alla continua pressione espansionistica di Cangrande della Scala, che finì per averla in suo potere nel luglio 1329 (ma Cangrande morì cinque giorni dopo la sua trionfale entrata in città), pur dopo che per contrastarne le mire nel 1318 si era data a Federico d'Austria, con una iniziativa tipica delle nostre città-stato che ne rivelava impietosamente la debolezza (basti ricordare Genova, che si dava ora a Roberto d'Angiò ora ai Visconti). Significativamente, Nicolò non pensa mai a un improbabile coagulo di forze interne, ma vagheggia, da guelfo,

⁴² Si sfiora qui il tema dell'identità italiana, e della nozione stessa di "Italia" nel Medioevo, per il quale mi limito a rimandare a J. Le Goff, *L'Italia fuori d'Italia. L'Italia nello specchio del Medioevo*, nella *Storia d'Italia*, t. 2: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 1933-1976, e alla recente messa a punto di M. Grimaldi, *L'identità italiana nella poesia dei trovatori*, in *L'espressione dell'identità nella lirica romana medievale*, a cura di F. Saviotti-G. Mascherpa, Pavia, Pavia University Press, 2016, pp. 81-100.

⁴³ F. Brugnolo, *Il canzoniere di Nicolò de' Rossi*, 2 voll., Padova, Antenore, 1974 e 1977 (I: *Introduzione, testo e glossario*; II: *Lingua, tecnica, cultura poetica*).

una sorta di diarchia affidata a papa Giovanni XXII e a Roberto d'Angiò, che contrasti un Cangrande che, in caso contrario, «serà Re d'Italia enanti un anno» (283, 14). Un re ghibellino, naturalmente, al quale viene opposto un re guelfo, Roberto d'Angiò, più volte invocato insieme al papa: «Santo Papa, mandaci il bon Roberto» (211, 12); «O Giovanni apostolico benegno [...] mändaci il tuo figliuolo Re Roberto / coronato de l'italico regno» (234, 1-8), e ancora supplica il papa di intervenire «metendo Re fra nui il buon Roberto» (248, 14). Com'è evidente, questo “re d'Italia”, sia o no un *dono* dell'imperatore e per quante incertezze possa suscitare l'effettiva consistenza del suo dominio, comincia a essere pensato come qualcosa di indipendente dall'impero: non più un titolo, ma una realtà politica a sé che emana da un'altrettanto incerta ma nostalgicamente tenace “idea” dell'Italia. Non esplicita ma in qualche modo evocata pochissimi anni dopo anche dal fiorentino Ventura Monachi,⁴⁴ che nei primi anni '30 nel sonetto *Re di Ierusalem e di Sicilia* esorta il medesimo Roberto a non tardare a unirsi a Firenze e (questa volta) alle signorie ghibelline del nord quali gli Scaligeri (vd. anche il *plazer* indirizzato a Mastino, *Ben à Giove con voi partito 'l regno*), i Visconti, gli Estensi e i Gonzaga, per contrastare le mire espansionistiche di Giovanni di Boemia (vd. G. Villani, XI 202 ss.).

I sonetti di Nicolò sulla rovina di Treviso (e alcune sue canzoni), che hanno come indubbia fonte di ispirazione Guittone,⁴⁵ sono interessanti e meriterebbero più attenzione, ma in questa sede occorre piuttosto sottolineare alcune costanti dell'attuale lirica politica, e prima tra tutte quella specie di prolungata, ripetuta *mise en abîme* per la quale la grandezza e la successiva rovina di Roma è ogni volta riattualizzata dalle passate glorie e dalla decadenza che aveva infine travolto le città italiane. Sul modello davvero fortunato di Guittone, specialmente *Ahi lasso, or è stagion de doler tanto* e *O dolze terra aretina*, non c'è quasi poeta che si faccia mancare un siffatto lamento. Si veda per esempio la canzone di Matteo di Dino Frescobaldi sulla decadenza di Firenze, *Cara Fiorenza*

⁴⁴ Ventura Monachi, *Sonetti*, ed. critica e commenti a cura di S. M. Vatteroni, Pisa, ETS, 2017.

⁴⁵ Brugnolo, *Il canzoniere* cit., II, pp. 44-49.

mia, se ll'alto Iddio, e l'ironica, antifrastica risposta per le rime che il poeta dà a se stesso, *Molto m'allegro di Firenze or io*.⁴⁶ La prima è stata tra le dubbie di Boccaccio, come pure *O fior d'ogni città, donna del mondo*, sulla passata grandezza e decadenza di Roma antica, sorta di "specchio" ed emblema di ogni altra futura decadenza. E tali lamenti sono talvolta messi in bocca all'Italia tutta, che dinanzi a tali disastri invoca l'intervento esterno di un improbabile salvatore: così fa Fazio degli Uberti, nella citata *Di quel tu possi ber*, contro Carlo IV di Boemia che dell'Italia si è disinteressato invece di applicarsi a guarirla, e analogamente Antonio da Ferrara che nella ballata *O sacro imperio santo* fa che sia l'Italia, «sposa» dell'Impero ormai al tutto «dilacerata», a invocare nel 1354 la discesa di Carlo IV, salvo poi rivoltarglisi contro, violentemente deluso, nel sonetto *S'a lezzer Dante mai caso m'accaggia*.⁴⁷

È in ogni caso Fazio degli Uberti, della famosa famiglia ghibellina esiliata nel 1267 e vissuto presso le corti del nord, ora a Verona, ora a Milano al servizio dei Visconti, che offre un ampio e significativo repertorio di poesie di contenuto politico, che esemplarmente ne evidenzia i contenuti topici e i limiti.⁴⁸ Comincia con il sonetto *Se legittimo*, probabilmente scritto attorno al 1330, che dinanzi allo spettacolo della rovina del mondo dal quale la giustizia è fuggita invoca il ritorno riparatore di Ludovico il Bavaro. Nel 1336, in Verona, scrive una frottola, *O tu che leggi*, nella quale si schiera con Mastino della Scala che allora, dopo l'alleanza di pochi anni prima, era in forte contrasto con Firenze per il possesso di Lucca (in difesa delle posizioni fiorentine gli risponde per le rime Tommaso di Giunta, con la frottola *Negl'ignoranti seggi*, e contro Mastino è pure il serventese di Antonio Pucci, *Al nome sia del ver Figliuol di Dio*).⁴⁹ Negli anni 1343-1345

⁴⁶ *Rimatori*, ed. Corsi, pp. 88-94.

⁴⁷ Ivi, pp. 353-357 e 358.

⁴⁸ Fazio degli Uberti, *Rime*, ed. critica e commentario a cura di C. Lorenzi, Pisa, ETS, 2013.

⁴⁹ La frottola, in Tommaso di Giunta, *Il Conciliato d'Amore, Rime, Epistole*, a cura di L. Pagnotta, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2001, pp. 128-137; il serventese del Pucci, in *Rimatori*, ed. Corsi, pp. 850-855 (da qui si citano anche i testi del Pucci ricordati più avanti).

rivolge ancora a Ludovico il Bavaro due canzoni, *Tanto son volti i ciel'*, e *Sovente nel mio cor* (questa è pubblicata da Lorenzi come prima delle "attribuite", ma è sicuramente sua), invitandolo a scendere in Italia. Tra le due è notevole il mutamento di giudizio su Giovanna d'Angiò, regina di Napoli dal 1343, lodata nella prima (anche se «non sa de la spada», v. 85), e vituperata nella seconda per le sue responsabilità nell'assassinio del giovane marito, Andrea d'Ungheria, nel settembre 1345: più tardi, nel 1365, anche Giannozzo Sacchetti, come del resto i cronisti contemporanei, nella canzone *Giovanna, femminella e non reina*, la accuserà come mandante diretta del crimine.⁵⁰ Una lettura in parallelo mostra come la seconda canzone abbia toni più cupi, ma in essa si ribadisce la necessità dell'intervento imperiale già eloquentemente invocato nella prima con toni profetici e forte passione di parte: in Italia è l'impero che *deve* regnare (*Tanto son volti*, 20-21), e la canzone è appunto incaricata, nel congedo, di pregare Ludovico «ch'e' venga o mandi, e non dia indugio al bene, / perché a lui si convene / di suscitare lo morto ghibellino / e vendicare Manfredi e Curadino» (ivi, 91-94). La seconda, *Sovente nel mio cor*, riprende in parte la prima ma è, come si diceva, di tono diverso, dedicata com'è a denunciare i mali che affliggono l'Italia, tali che i suoi *sospiri* e *pianti* dovrebbero indurre Ludovico e Ottone di Sassonia, a non indugiare ma a venire «di botto» per guarire il *gran mal* del *giardin dello impero*. Rispetto a Roma antica la situazione è radicalmente mutata: ogni sua parte è in guerra e non «vi si può di codice usar carte, / però ch'ogni città tiranno regge» (35-36: è il motivo già visto sin dai tempi di Arrigo VII, "castigatore" dei tiranni, e vd. pure, già citato, *Purg.* VI, 124-126). Genova è dilaniata da lotte intestine; la Marca, il Ducato di Spoleto e la Romagna si consumano in guerre reciproche; la Toscana tutta vive in una situazione di terrore e insicurezza dalla quale tutti sono ricattati e obbligati ad avere il «mele in bocca e 'l fele indelamente» (48: vd. *O tu che leggi*, 31-32, e *Tanto son volti*, 76); la Campania, l'Abruzzo e la Puglia e infine tutto il sud non ha pace, governato com'è dalla «falsa e disleale Giovanna [...] che fece al giovin restringer la canna» (61-65), più crudele di Medea, di Silla o di Nerone.

⁵⁰ Giannozzo Sacchetti, *Rime*, ed. critica a cura di T. Arvigo, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 2005, pp. 16-20.

Più in particolare, a Fazio sta a cuore Firenze, e nella canzone *O sommo Bene*, fa che sia la città medesima a rievocare le antiche origini e la passata grandezza, e a piangere per contro il presente degrado con toni apertamente danteschi che non escludono, però, il finale appello al «popol mio» affinché si volga a una politica di pace e giustizia. Nell'altra, nella quale parla Fiesole, *Quel che distinse*, curiosamente Firenze è esaltata, senza che se ne possano indicare le circostanze che hanno dato origine al mutato atteggiamento del poeta (la possibilità di un rientro in città?). Si tratta dunque di un testo difficilmente spiegabile,⁵¹ tanto più se lo si accosta alla canzone *L'utile intendo*, rivolta intorno al 1355-1356, come atto d'omaggio, ai fratelli Bernabò e Galeazzo Visconti, signori di Milano, e cioè agli storici nemici di Firenze, per educarli alle virtù cortesi e al buongoverno. L'oscillazione non deve in ogni caso stupire, anche perché, di là dalle speranze inutilmente ma eloquentemente riposte prima in Ludovico il Bavaro e poi in Carlo IV di Boemia, l'esule Fazio non manifesta chiare e univoche linee politiche, ma piuttosto dà voce a una serie di motivi topici: in questo senso, dalla sponda guelfa, Nicolò de' Rossi con la sua idea di Roberto d'Angiò re d'Italia con l'appoggio del papa (che mai glielo avrebbe dato!) azzarda molto di più.

Anche per ragioni di sovrapposizione cronologica si dovrebbe ora parlare di Petrarca, ma la sua novità è tale da riservarlo alla conclusione di questo discorso. Così, brevissimamente, si potranno ricordare altri casi che a noi suonano contraddittori e contribuiscono a limitare la portata di affermazioni che inseguono la cronaca senza aggiungere molto di meditato e responsabile sul piano propriamente politico. Abbiamo visto Antonio da Ferrara che invita Carlo IV a scendere in Italia, ma è ancora lui che, rispondendo a una richiesta di Antonio Pucci, esalta Firenze nel sonetto *Benché non sia da tanto mia sentenza*, arrivando a dire che «quel che lodo in lei e che più vale / è la gran libertà del suo Comune». Ora, il tema dell'esaltazione di Firenze quale vivente *summa* e baluardo delle duecentesche libertà repubblicane (mito, per altro, contestato da Petrarca che definisce quello di Firenze come il governo di una oligarchia propriamente tirannica) è costante nella cultura della città e culmina nella durissima polemica che negli ultimi

⁵¹ Fazio degli Uberti, *Rime* cit., pp. 429-430.

anni del secolo e i primi del successivo oppose la Cancelleria fiorentina guidata da Coluccio Salutati all'espansionismo della Milano viscontea (del Salutati si veda soprattutto l'*Invectiva* contro Antonio Loschi, vero e proprio inno alla *fiorentina libertas* e testo centrale del cosiddetto "umanesimo civile"). E di tale esaltazione la vasta opera di Pucci è un modello esemplare, quasi una sorta di controcanto alla cronaca cittadina: si veda il famoso ternario che descrive il Mercato Vecchio; il quasi-completo *Centiloquio* che mette in terzine la *Cronica* di Giovanni Villani; la canzone *Firenze, quando tu eri fiorita*, o ancora, ispirati all'etica democratica del buon governo, sonetti come *Comun, come conciar ti veggio*, con la risposta del Comune medesimo *Se nel mio bene ognun fosse leale*, e per quanto riguarda argomenti di attualità politica soprattutto i serventesi che ne accompagnano gli avvenimenti principali con il loro spirito ricco di popolare, polemico buon senso. S'è citato il serventese *Al nome sia del ver Figliuol di Dio*, contro Mastino della Scala, ma si vedano quelli per l'alluvione del novembre 1333, o per la peste del 1348, e in particolare il serventese messo in bocca a Gualtieri di Brienne, il Duca d'Atene, *Al nome di Colui ch'è sommo bene*, che lamenta la sua cacciata da Firenze, nel 1343 (per la stessa occasione è la ballata *Viva la libertade*), ove ben s'esprime l'ideologia democratica e comunale in nome della quale Gualtieri riconosce d'essersi illuso d'aver non solo Firenze ma anche Siena e Perugia al suo comando, tanto da immaginarsi «re di Toscana» (v. 68), non tenendo conto del fatto «che' fiorentini / gente non son da tener con gli uncini, / ma con amor: al par di cittadini / foss'io regnato!» (vv. 157-160).

Ma tutto ciò richiede almeno qualche parola in più, perché non è del tutto vero che Firenze appaia per dir così in controtendenza nel mantenere salda la propria coerenza repubblicana: lo fa, certo, ma in presenza di una forte chiusura oligarchica, e parla per sé e vorrebbe essere modello a se stessa, non più ad altri, e sente e patisce la crisi della forma-comune che la vicenda medesima del duca d'Atene aveva portato in primo piano, così come l'aveva fatto la crisi sociale che aveva conosciuto momenti drammatici di scontro, quali quelli culminati, nel 1345, con la condanna a morte di Ciuto Brandini, lo "scardassiere" che aveva cercato di creare una *fratel-*

lanza in grado di sostenere le richieste degli operai dell'Arte della Lana e di guidarne i moti di protesta.⁵² Come scrive Artifoni:

Firenze, nei suoi liberi ordinamenti, costituiva già verso la metà del secolo una sorta di anacronismo nei confronti di quelle città-stato – e non erano poche – che avevano scelto di dissolvere la loro indipendenza politica nelle vaste aggregazioni territoriali scaligere e viscontee. Di qui la disperazione del cronista [Matteo Villani], stretto tra le sette cittadinesche e la mancanza di concreti modelli di assetto istituzionale – tolta forse la lontana Venezia – che confermassero la praticabilità della sua fede municipale e repubblicana.⁵³

Lo studioso ha ben analizzato il senso di generale fallimento che pervade testi come la *Cronica* di Dino Compagni e quella di Matteo Villani (ne analizza in particolare il pessimistico *Prolago* al primo libro – ma i successivi non sono da meno –, mentre l'inizio della *Cronica* vera e propria è dedicato alla grande peste del 1348), ed è in questo contesto che arriva a dare senso a una nota frase del cronista Marchionne di Coppo Stefani che oltre la metà del secolo scriverà: «meglio mena una faccenda uno signore, ch'è solo ai fatti suoi, che uno Comune, che sono assai».⁵⁴ Col che si capisce perché

⁵² Vd. N. Rodolico, *I ciompi. Una pagina di storia del proletariato operaio*, Firenze, Sansoni, 1945, pp. 45ss.: in *Appendice*, pp. 238-239, l'atto del processo e la sentenza contro Ciuto; vd. ora la sintesi di J. M. Najemy, *Storia di Firenze. 1200-1575* [2008], Torino, Einaudi, 2014, pp. 196-197.

⁵³ E. Artifoni, *La consapevolezza di un nuovo assetto politico-sociale nella cronistica italiana d'età avignonese: alcuni esempi fiorentini*, in *Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*, Todì, presso l'Accademia Tudertina, 1981, pp. 79-100: 84 (con rinvio a E. Sestan, *Il comune fiorentino nel Trecento*, in Id., *Italia medievale*, Napoli, Esi, 1966, pp. 263); ma si vedano ora le già citate pagine di Najemy, *Storia di Firenze*, in part. i capp. V e VI, pp. 152-236, che forniscono un quadro assai nitido della politica interna dell'oligarchia fiorentina.

⁵⁴ Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, a cura di N. Rodolico, Città di Castello-Bologna (RIS XXX/1), 1903, rubr. 387, p. 140 (Artifoni, *La consapevolezza* cit., p. 99). Quanto a Matteo Villani, non mancano davvero i segni della sua amara visione degli uomini e delle cose, a cominciare, per esempio, dalle conseguenze della peste: il cap. I 6 s'intitola, lapidariamente *Come li uomini furono peggiori che prima*, e il successivo: *Come si stimò dovizia, e seguì carestia*, riconferma quel giu-

si abbia qualche difficoltà a definire come politici i componimenti appena visti, che assumono una parvenza di “pensiero” non già in sede per dir così direttiva o anticipatrice, ma si limitano a schierarsi in seconda battuta, adeguandosi a scelte già fatte, quali che siano. Un esempio. La lunga, radicata inimicizia che per tutto il secolo oppone la Milano dei Visconti a Firenze è ben conosciuta: in essa inestricabilmente si mescolano sia materiali, concrete ragioni di egemonia e ragioni ideologiche, quali quelle che nella pubblicistica fiorentina si riassumono nel binomio “democrazia” vs. “tirannia”, ove i Visconti sono, appunto, i tiranni per antonomasia. Ora, non stupisce che un uomo di corte come Braccio Bracci, di origine fiorentina ma dal 1368 a Milano, «famulus domini Bernabovi», cioè letterato agli stipendi di Bernabò Visconti e suo costante adulatore,⁵⁵ possa esaltare l'alleanza tra Firenze e Milano nella cosiddetta “guerra degli Otto Santi”, 1375-1378, contro la politica italiana di papa Gregorio XI che con ogni mezzo tornava a imporre la propria autorità sulle città dello stato pontificio. Non può tuttavia non colpire un'esaltazione di Firenze e dei suoi cittadini come altrettanti Catoni suscitatori di libertà per tutta l'Italia, proprio perché «tue voglie son legate / con quella del Visconte, sì che mai / non voglia Iddio che stien più separate» (son. *Firenze, or ti rallegra, or ti conforti*). A questa linea s'adegua Franco Sacchetti che si fa portavoce delle posizioni del Comune, rispondendo a un anonimo che pron-

dizio. Forte è anche la denuncia della corruzione della Chiesa, ma soprattutto è costante la condanna della natura del popolo, via via *incostante, fallace, vile*, e così via, e altrettanto continua è l'ossessione verso i tiranni, che in Italia spesseggiano «per li tempi aversi dello isviato imperio [...] avendo veduto per li tempi passati la incostanza dell'imperadori alamanni avere in Italia generate e cresciute tirannesche soggezioni di popoli»; così nel *Prolago* al terzo libro, e qui si veda almeno come comincia il cap. 99: «Chi potrebbe esplicare le seduzioni, l'inganni e tradimenti che tiranni soponendo ogni carità, parentado e onore, pensano, ordinano e fanno per ambizione di signoria? Certo tanti sono i modi quanti i loro pensieri, sicch'ogni pena ne verrebbe meno e stanca. Tuttavia per quello ch'ora ci occorre, cosa strana e notevole, ci sforzeremo a dimostrare l'avilupata verità di diversi tradimenti e suoi effetti», ecc. (traggo le citazioni dall'edizione critica a cura di G. Porta, Parma, Fondazione Pietro Bembo-Guanda, 1990: l'ultima, I, p. 448).

⁵⁵ *Rimatori*, ed. Corsi, p. 409.

sticava la vittoria fiorentina «se dal serpe non ti partirai», e facendo ribadire a Firenze medesima: «Ond'io, che sempre libertà amai, / col poder de la lega dritto e puro /serò, e con la serpe or più che mai» (son. *Quel Re superno che ogn'altro avanza*).⁵⁶

Sono dichiarazioni d'occasione e in qualche modo obbligate, certo, ma sono significative di una certa topica vaghezza o disponibilità che, va ripetuto, poco o tanto inficiano ogni riflessione propriamente politica in favore di ragioni di schieramento affatto contingenti. Pochi anni prima, infatti (1371), in una trama d'alleanze rovesciata che vedeva Firenze al fianco di Gregorio XI contro i Visconti, quella stessa *serpe* è *maledetta* (canzone CXLIX, vv. 1 ss.: «Credi tu sempre, maladetta serpe, / regnar vivendo pur de l'altrui sangue?»). Ora invece, nel 1375, la canzone dello stesso Franco, *Gregorio primo, se fu santo e degno*, è violentissima contro papa Gregorio (altrettanto dura contro la degenerazione della Chiesa è quella del fratello minore Giannozzo, *I'fui ferma Chiesa e ferma Fede*), e precisa nel circostanziare le proprie accuse: il sacco di Faenza (marzo 1376) da parte di Giovanni Acuto, allora al soldo della Chiesa, sotto pretesto di rifarsi degli stipendi non ricevuti; la vendita di terre nel piacentino per poter pagare i mercenari bretoni di Roberto di Ginevra (poi antipapa col nome di Clemente VII); il famigerato eccidio di Cesena del 3 febbraio 1377, conosciuto come il più grande massacro di civili del Medioevo, ad opera di Roberto di Ginevra e i suoi mercenari, denunciato con immagini che si ripetono nelle cronache del tempo e specialmente in un atto unico, in latino, che il manoscritto, un Laurenziano, attribuisce addirittura al Petrarca, a quella data già morto.⁵⁷ In più, un tratto squisitamente propagandistico-politico è costituito, nell'ultima stanza, prima

⁵⁶ Vd. M. Gagliano, *La guerre des Huits Saints: Sacchetti et la transition humaniste*, in *La poésie politique* cit., pp. 257-289; Franco Sacchetti, *Il libro delle rime*, a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze, Olschki-Univ. of Western Australia Press, 1990.

⁵⁷ G. Gori, *De eccidio Urbis Caesena anonimi auctoris coevi comoedia / L'eccidio di Cesena del 1377. Atto recitabile di anonimo scrittore coetaneo*, con lettera introduttiva al Vieusseux dell'editore, «Archivio storico italiano», n. s. VIII, p. II (1858), pp. 3-37; la lettera-circolare del Comune di Firenze che condanna il massacro, stesa dal Salutati e mandata alle corti italiane ed europee, in R. G. Witt, *Coluccio Salutati and his Public Letters*, Genève, Droz, 1976, pp. 101-103.

della stanza-congedo, dall'appello alle città dello stato pontificio affinché siano consapevoli dei disastri che le attendono, specie in termini di tasse, e affinché si ribellino al presente durissimo tentativo papale di stroncarne ogni autonomia: che era appunto una delle principali linee di intervento del Comune e motivo di guerra con il papa. Qui, dunque, come nelle altre due canzoni che rispecchiano i temi della propaganda fiorentina del momento: quella, ancora, contro Gregorio XI, *L'ultimo giorno veggio che s'appressa*, e l'altra, *Hercole già di Libia ancor risplende*, destinata a celebrare le virtù civiche di Firenze attraverso la sua assimilazione a Ercole e alle sue dodici fatiche (l'ultima è appunto la guerra contro il papa, vv. 136-144), Franco Sacchetti riprende e dilata il mito di Firenze quale città esemplare, veramente "romana"⁵⁸ e allo stesso tempo, agostinianamente, *civitas Dei* opposta alla *civitas diaboli* papale, come ha ben spiegato Marina Gagliano.⁵⁸ Così, il poeta ha rinfrescato i secolari miti fondatori del Comune fiorentino e ha inteso rilanciarne il ruolo assoluto ed esemplare.

Lasciando l'abbondante materia storica e cronachistica che è nelle *Rime* del Sacchetti, la fragile, provvisoria intesa con i Visconti basta a farci spostare un poco avanti, a tutt'altra realtà: quella della spregiudicata e fortunata politica di conquista di Gian Galeazzo Visconti, il Conte di Virtù, in particolare a partire dal 1385 e troncata al suo apice dalla morte nel 1402. Firenze torna dunque a schierarsi contro la "viperea" Milano dalla quale si vedeva direttamente minacciata, come già in passato (si ripensi ai primi anni Cinquanta del secolo, quando Firenze invocava la discesa di Carlo IV per distruggere Milano, ove già il *casus belli* era il controllo visconteo di Bologna), ma il punto che qui interessa rilevare non è tanto il lunghissimo scontro che informerà tanta parte del cosiddetto "umanesimo civile", quanto il fatto che l'ambizione di Gian Galeazzo di costruire un vasto e stabile dominio nell'Italia del Nord riapre il tema profondo che attraversa la lirica politica del Trecento: l'utopica speranza in un re d'Italia capace di mettere fine alla sua frammentazione e alla sua endemica situazione conflittuale. Quella speranza, che si era già velocemente incarnata in Roberto d'Angiò e in Cangrande, torna ora, allo scorcio del secolo, a prendere corpo in Gian Galeazzo, esaltato, a partire dalla sua vittoria su Verona e gli Scaligeri nell'ottobre 1387, come possibile fondatore

⁵⁸ Vd. sopra, nota 56.

di un grande stato italiano.⁵⁹ Per esempio, in un anonimo sonetto a lui rivolto, *Stan le città lombarde co le chiave*,⁶⁰ nel quale non solo le città lombarde lo invocano, ma Roma stessa lo chiama come “novello Cesare”, e insieme – Roma e Gian Galeazzo – finalmente libereranno «colei che Dante scrive / *non donna di province, ma bordello*», ove un’idea politica d’Italia è pur sempre agganciata, attraverso Dante, al mito di Roma antica.

Ma si vedano ancora due sonetti di Giovanni Dondi, *Questa benigna e mansueta ucella* (sullo stemma visconteo), e *Glorioso signor, sopra alto monte* (v. 14: «si po dir che regna»),⁶¹ e soprattutto la *Cantilena pro comite Virtutum* di Francesco di Vannozzo, costituita da un sonetto di prologo in nome dell’Italia e da altri sette in cui le città di Padova, Venezia, Ferrara, Bologna, Firenze (proprio in nome di quella libertà da lei tanto proclamata), Rimini e Roma (ma molte altre sono nominate) si rivolgono al Visconti come al Messia mandato da Dio «perché tiràn giamai non le disfaccia», ch’è appunto la ragione di fondo che sin dai tempi di Arrigo VII giustificava la speranza nell’opera ordinatrice e pacificatrice di un “tiranno” di grado superiore, italiano o straniero che fosse.⁶²

I poeti qui da ultimo ricordati sono del nord (ma il Vannozzo era di origine aretina), e ragioni cortigiane ed encomiastiche giustificano ampiamente i loro omaggi, ma resta tuttavia importante che tali ragioni trovino il loro punto di coagulo entro una larga prospettiva di riscatto tutta italiana: la stessa che in parte spiega la canzone di Simone Serdini, il Saviozzo, *Novella monarchia, iusto signore*, composta in lode di Gian Galeazzo dopo che s’era impadronito di Bolo-

⁵⁹ P. Majocchi, *Pavia città regia: storia e memoria di una capitale altomedievale*, Roma, Viella, 2008, pp. 201-218.

⁶⁰ *Rimatori*, ed. Corsi, pp. 938-939.

⁶¹ Giovanni Dondi dall’Orologio, *Rime*, a cura di A. Daniele, Vicenza, Neri Pozza, 1990, pp. 37-38 e 103-104.

⁶² A. Medin, *Le rime di Francesco di Vannozzo*, Bologna, Commissione per i Testi di Lingua, 1928; vd. D’Ancona, *Il concetto dell’unità politica* cit., pp. 38-47; Levi, *L’autore della «canzone di Roma»* cit., pp. 257 ss.; Id., *Francesco di Vannozzo e la lirica nelle corti lombarde durante la seconda metà del secolo XIV*, Firenze, Galletti e Cocci, 1908, pp. 254 ss.

gna nel giugno 1402, e da lì s'avviava a distruggere la potenza fiorentina (ma pochi mesi dopo ne deve piangere la morte, nella lunga canzone *Vinto da la pietà del nostro male*).⁶³ Perché in parte? Perché da un lato la canzone dà ancora una volta voce all'Italia, che rievoca la passata grandezza romana e i suoi eroi, e ripropone al Visconti il modello di Cesare al passaggio del Rubicone e l'invoca come padre sperando di incoronarlo di sé, come del resto spera ogni «vero italiano». E perché, dall'altro, trova le sue immediate ragioni nella costante minaccia che Firenze rappresentava per l'indipendenza di Siena, onde, a pararla, nel settembre 1399 essa, come del resto anche Lucca e Pisa, aveva deciso la *translatio dominii* nelle mani di Gian Galeazzo. Così, alla violenta polemica contro il potere angioino e contro il papato corrotto e simoniaco, assimilato ai «barbari e caldei» che hanno dominato in Italia dopo il crollo dell'Impero si associa, nella terza stanza, un durissimo attacco a Firenze che sventolando l'ipocrita bandiera della libertà esercita un crudele potere tirannico con il quale ha «conculcato sempre ogni vicino» (questo della speciale ipocrisia fiorentina è motivo già di Petrarca più tardi ripreso anche nella nota *Invectiva* del Loschi).⁶⁴ Sì che la canzone del Saviozzo condensa bene le contraddizioni che attraversano la lirica politica trecentesca e in verità le impediscono di essere compiutamente tale: una superficiale larghezza di visione «italiana» s'accompagna infatti troppo spesso a dimensioni sempre e comunque inguaribilmente municipali. Ed è probabilmente per tale incomponibile sovrapposizione che «in nessuna età forse si riscontra una confusione di ideali politici maggiore che nel secolo XIV». ⁶⁵ Ma questo, appunto, non è il caso di Petrarca.

⁶³ Simone Serdini da Siena detto il Saviozzo, *Rime*, ed. critica a cura di E. Pasquini, Bologna, Commissione per i Testi di Lingua, 1965, rispettivamente pp. 61-65 e 162-169; cfr. D. Bisconti, *Tyrannie et liberté chez Simone Serdini*, in *La poésie politique* cit., pp. 291-326.

⁶⁴ Vd. R. Fabbri, *Per l'edizione della Invectiva in Florentinos di Antonio Loschi*, in *Coluccio Salutati cancelliere e politico*, a cura di R. Cardini-P. Viti, Firenze, Polistampa, 2012, pp. 307-333.

⁶⁵ Sono parole di A. Medin, *Caratteri e forme della poesia storico-politica italiana sino a tutto il secolo XVI. Prelezione*, Padova, Fratelli Gallina, 1897, p. 17.

IV

Non è possibile parlare di Petrarca senza investire il complesso della sua opera latina. In ogni caso molto si ricava dalla canzone *Italia mia* (ma, seppur in subordine, è altrettanto importante l'altra, *Spirto gentil*, centrata sulla miseria e il presente degrado di Roma), attraverso la quale cercheremo di sintetizzare alcuni elementi essenziali della sua visione, che esaltano il loro significato proprio in relazione ai contesti sin qui delineati. Riassumiamoli ancora una volta.

Schematicamente si sono definiti due momenti diversi e nettamente scanditi. Il primo, duecentesco, caratterizzato da una visione politica più o meno direttamente ispirata all'esperienza dei liberi comuni e dunque al motivo direttivo del "bene comune" e, sul piano istituzionale, a un idealizzato recupero del modello offerto dalla repubblica romana. Il secondo momento appare come una conseguenza della discesa in Italia di Carlo d'Angiò, che innescò un impietoso processo di disvelamento dell'intrinseca debolezza del "sistema" comunale, del tutto impotente sia nei confronti della grande politica che nel porre un argine all'impressionante ed endemico stato di ferocissime guerre interne, cittadine e regionali. Chi ha denunciato questo clamoroso fallimento è stato Dante, che ha ravvisato l'unica possibile speranza di pace e vita civile in una forza esterna e superiore, quella dell'impero, titolare di un siffatto potere d'intervento. Questa indicata da Dante diventa la linea dominante per tutto il Trecento, nelle forme di una continua e a tratti patetica invocazione all'imperatore di turno, da Arrigo VII a Ludovico il Bavaro a Carlo IV di Boemia, o in un'altrettanto utopica speranza in un re italiano, dal guelfo Roberto d'Angiò ai ghibellini Can Grande e Gian Galeazzo, candidati a tale ruolo dalle fortune di un'avventura individuale che ci può ben rimandare avanti, a quanto Machiavelli scriverà nel *Principe*. Petrarca, da solo e nel pieno del suo secolo, rappresenta il terzo momento, unicamente comprensibile sullo sfondo del fallimento dei primi due, ed è arrivato a una propria e diversa visione in forza della lucidità con la quale ha vissuto per tutta la vita *dentro* il potere e ne ha perfettamente compreso i meccanismi, come non è avvenuto a nessun letterato italiano (con varie cautele e avvertenze, l'unico nome che si può fare al proposito sarà quello di Guicciardini, più ancora di Machiavelli). Egli taglia corto, e di fatto

spegne ogni discorso relativo all'intervento imperiale o alla formazione di una monarchia nazionale (per quanto sia stato convintamente fedele al potere visconteo), ed è del tutto evidente quanto egli sul punto sia lontano da Dante e da tanta letteratura trecentesca quando nel *De remediis* condensa i risultati della sua esperienza (si osservi la pregnanza di quelle vane speranze fondate «solo sui fantasmi del tempo antico»):

Speranza. Spero nell'arrivo del principe. –*Ragione*. E insieme a lui sconvolgimenti d'ogni tipo, sovvertimenti nelle città, novità dannose, fame, peste, guerre, discordie: ecco, tutte insieme o una per una, le cose che normalmente arrivano insieme ai nostri principi. Se ti piacciono, spera pure che arrivino. Ma anche se tutto non ti fa paura, di sicuro il nome stesso dell'impero è qualcosa di inconsistente, fatto di apparenze e di chiacchiere, privo di ogni bene e fondato solo sui fantasmi del tempo antico. –*Speranza*. Spero nella venuta dell'imperatore. –*Ragione*. Voglio allora avvertirti che ogni volta che sentirai che sta per arrivare devi pensare di ascoltare il tuono che preannuncia il fulmine [...] E quando vedrai che è arrivato, sappi che sarà come vedere una stella maligna sulla tua città. Interroga la tua memoria e quella dei genitori e dei nonni e dei bisnonni, e troverai che è proprio come dico io, e per parte tua comunicalo ai tuoi figli e ai tuoi nipoti, perché anch'essi non sperino stoltamente nell'avvento del principe. Dimmi, per piacere, quando mai i piccoli animali hanno sperato che arrivasse il leone, o gli uccellini che arrivasse l'aquila?⁶⁶

⁶⁶ *De remediis* I, 116, *De speratu principe adventu*, 2-3: –*Spes*. Spero principem venturum. –*Ratio*. Et secum simul motus rerum varios, mutationes urbium, noxias novitates, famem, pestem, bella, discordias: hec vel universa vel singula modernis cum principibus venire sunt solita. Si hec placent, principem spera; ut nichil horum formidabile sit, ipsum certe inane iam imperii nomen est, plenum fame et rumorum, boni autem omnis effetus et solius umbre vetustatis innixum. –*Spes*. Spero venturum principem. –*Ratio*. Ego te vero monitum velim, ut quotiens adventantem audieris, credas te tonitruum aliquod preambulum fulminis audire [...] Cum presentem videris, scito te infaustum reipublice sidus aspicere; vel memoriam ipse tuam vel parentes interroga tuosque avos et proavos: ita esse reperies, ut dico, idque tu filiis et nepotibus tuis annuntia, ne ipsi quoque adventum principis stulti sperent. Dic enim, queso, quando unquam vel minute leonis adventum fere vel affuturam aquilam avicule speraverint?». Dopo aver citato queste stesse parole F. Gaeta, *Dal comune alla corte rinascimentale*, cap. III, *Petrarca: un apolide disponibile e fortunato*, *Letteratura italiana, I: Il letterato e le istituzioni*, Torino, Ei-

Con ciò, occorre pure guardarsi dall'intendere queste parole come la sola "vera" voce di Petrarca, come avverte opportunamente Cappelli:⁶⁷ piuttosto, esse sono espressione di una decisa polemica

naudi, 1982, pp. 149-255: 202-203, compendia assai bene: «Non c'è dunque un potere unitario da ricostituire, ma un equilibrio di poteri da conservare, eliminando le fazioni che si presentano come minaccia alla pace pubblica e contenendo le spinte sopraffattrici: lo Stato signorile è garanzia di quella eliminazione e all'intellettuale spetta il compito di suggerire la pace»; occorre aggiungere che i rapporti e la fitta corrispondenza che Petrarca intrattenne con Carlo IV di Boemia non sono in contraddizione con quanto sopra, ma si collocano sul piano diverso e professionale della sua attività diplomatica, intesa a garantire il regime visconteo: vedi per questo E. Fenzi, *Petrarca politico e diplomatico tra Genova e Venezia, 1351-1355*, in *Petrarca politico*, a cura di F. Furlan-S. Pittaluga, Genova, Dip. di Antichità, Filosofia e Storia (sez. DAFICLET), 2016, pp. 63-108; ricordo ancora che le lettere di Petrarca a Carlo IV sono ben quattordici: *Fam.* X, 1; XII, 1; XVIII, 1; XIX, 1, 4 e 12; XXI, 7; XXIII, 2, 3, 8, 9, 15 e 21; *Sen.* XVI, 5, mentre dell'imperatore ne restano due: la prima è una risposta alla prima di Petrarca, della primavera 1351; la seconda, fine 1361 o inizio dell'anno successivo, è un invito a tornare nella corte di Praga ove Petrarca era già stato in missione diplomatica per conto dei Visconti nell'estate del 1356: vedi queste ultime in *Lettere a Petrarca*, trad. e note a cura di U. Dotti, Torino, Aragno, 2012, pp. 583-595.

⁶⁷ G. Cappelli, "*Italia est tota plena tyrannis*". *Petrarca e l'impero alla luce della teoria giuridico-politica*, in *Petrarca politico* cit., pp. 9-25, in part. p. 23: si tratta di un saggio che spicca per novità e precisione al quale rimando *in toto*, per una serie di giuste osservazioni relative al ruolo di "pacificatore" che Petrarca vorrebbe poter attribuire all'Impero; la sua conclusione è che, in termini generali «Petrarca prosegue e sviluppa Dante e il pensiero imperiale successivo, ma non lo fa nei rigidi termini dottrinari-providenzialistici di questi, bensì sul piano, da un lato, di una dottrina giuridico-politica scevra da ipoteche metafisiche, dall'altro con le armi di una raffinata e innovativa retorica umanistica» (p. 24); suggestivo è qui l'accento al fatto che Petrarca ha forse intravisto la possibilità di una riunificazione della Penisola guidata dai Visconti sotto l'egida dell'imperatore, «e non va escluso che la scelta milanese del Petrarca risenta anche di queste motivazioni» (p. 23); non parlerei tuttavia di "Penisola", ma più realisticamente del nord dell'Italia, mentre va in ogni caso ricordato che Petrarca sconsigliava a Luchino, come pericolosa, una squilibrata politica espansionistica: vd. *Fam.* III, 7, del 1347, che porta il significativo titolo *Ad Paganinum mediolanensem, temperandum imperii appetitum et de optimo reipublice statu*, sorta di archetipo delle due più tarde *hortatorie*, *Fam.* XII, 2 all'Acciaiuoli, e *Sen.* XIV, 1 a Francesco da Carrara.

non già contro l'Impero in sé, che il realismo di Petrarca in ogni caso rispetta sia sul piano politico che su quello istituzionale e in senso lato storico-culturale, ma contro i modi tutti italiani del moribondo e inutile *topos* del suo intervento salvifico. E non è un caso che la sua polemica colpisca anche l'altro *topos* che finiva per esaurire lo spettro dei possibili modelli: quello della singolarità e dell'eccellenza fiorentina. Petrarca, infatti, denuncia la natura oligarchica di un regime come quello di Firenze che, unico, continuava ad alimentare il mito delle proprie libertà repubblicane quale ipocrita copertura propagandistica di un potere che aveva ridotto la politica a mero strumento dei propri interessi commerciali e finanziari. Il punto di partenza di Petrarca è dunque, letteralmente, l'abbandono definitivo di ogni pur residua sopravvivenza del vecchio schema: guelfi *vs* ghibellini, ormai del tutto falso e impraticabile, e prevede per contro l'accettazione di una difficile realtà liberata da fantasmi ideologici e in questo senso vista semmai, letteralmente, in una luce di disperazione: cioè di non-speranza in una vicina soluzione unitaria e organica del male italiano (è assolutamente pregnante l'*incipit* di *Italia mia*: «Italia mia, benché 'l parlar sia *indarno*», e il personale attraversamento, nel 1347, dell'esperienza di Cola di Rienzo). La disperazione s'accompagna dunque alla constatazione dello stato di cose presente, cioè quello di un'Italia inesistente come stato-nazione, e costituita per contro da formazioni affatto eterogenee come il Regno di Napoli, lo stato della Chiesa e le signorie del Nord, in particolare la più forte, quella dei Visconti, alle quali sono assimilate le repubbliche di Venezia e Genova e, seppur con caratteri suoi propri, Firenze. Solo all'interno di questa plurale accettazione è concepibile per Petrarca una pur fragile e relativa possibilità di migliori condizioni di vita, mentre ogni tentativo di sovvertire l'assetto dato non avrebbe portato che lutti e rovine, distruggendo l'unica cosa che davvero doveva valere come obiettivo assoluto, da perseguire a ogni costo, anche a scapito di vaghi e rischiosissimi ideali di libertà: la pace. Per questo, egli non propone alcun modello alternativo, o meglio fermamente lo rifiuta, e s'impegna invece per un'attenta politica d'equilibrio che assomiglia molto a quella poli-

tica del “bilanciamento” che sarà realizzata cent’anni dopo da Lorenzo il Magnifico e che sia Machiavelli che Guicciardini tanto esalteranno.⁶⁸

Un tale difficile equilibrio suppone in ogni caso un’idea dell’Italia e della sua pur composita autonomia, che ha una forte espressione nella condanna petrarchesca dell’uso delle milizie mercenarie: condanna densa di implicazioni politiche perché legata al rifiuto di ogni ingerenza straniera e specificamente imperiale (onde l’esortazione, in *Italia mia*, a « non far idolo un nome / vano, senza soggetto», cioè appunto l’Impero medesimo definito nel *De remediis*, abbiamo visto, come un fantasma del tempo antico), e perché punta efficacemente il dito sulla disastrosa debolezza militare italiana.⁶⁹ La canzone articola in modo esemplare la denuncia delle continue inutili e crudeli guerre interne affidate a milizie mercenarie, e dunque delle «pellegrine spade» e della «tedesca rabbia», rinnovando il ricordo di Mario e Giulio Cesare sul quale si innesta la famosa affermazione che «l’antiquo valore / ne l’italici cor’ non è anchor morto», che Machiavelli farà propria. Tutto ciò, e infine l’estrema e del tutto sincera supplica ai signori d’Italia per una politica di pace, non ha finalmente nulla dello schizofrenico e tradizionale connubio di interessi municipali e utopiche speranze in interventi esterni e superiori, ma dà corpo a un’immagine complessiva del paese e del suo dramma, sì ch’è perfettamente vero quanto scrive Contini, che *Italia mia* ha fondato «sulla base della romanità, la secolare nozione di nazionalità italiana». E altrettanto giustamente Brusagli: «Dunque, è di Petrarca il “modello” che con la Canzone all’Italia riapre verso il futuro la possibilità di una poesia politica non più, ov-

⁶⁸ Basti rileggere l’ultimo capitolo delle *Istorie fiorentine* o, del Guicciardini, l’inizio della *Storia d’Italia* I, 1: «conoscendo che alla republica fiorentina e a sé proprio sarebbe molto pericoloso se alcuno de’ maggiori potenti ampliasse più la sua potenza, procurava con ogni studio che le cose d’Italia in modo bilanciate si mantenessero che più in una che in un’altra parte non pendessero: il che, senza la conservazione della pace e senza vegghiare con somma diligenza ogni accidente benché minimo, succedere non poteva»; avvertimenti in questo stesso senso dava Petrarca, per esempio nella *Fam.* III, 7.

⁶⁹ Sempre da leggere al proposito E. Sestan, *L’Italia del Petrarca «tra tante pellegrine spade»* [1977], in Id., *Scritti vari. II: Italia comunale e signorile*, Firenze, Le Lettere, 1989, pp. 205-229.

viamente, nelle forme del sirventese municipale, ma in quelle di un sentimento veramente, unitariamente italiano [...] È, dunque, Petrarca il fondatore – o rifondatore dopo Guittone – di una tradizione di lirica civile e politica italiana».⁷⁰ Ma ciò è possibile, occorre aggiungere, perché il ricordo di Roma guerriera s'intreccia intimamente al motivo profondo e diverso, diremmo virgiliano, dell'amore per il suolo natio, della naturale *pietas* che anima i buoni e gli innocenti legati da un rapporto affatto naturale e intimamente religioso con la loro terra, e però vittime di una violenza estranea e irrazionale. Ma i due motivi appunto s'intrecciano e infine si saldano, e proprio la stanza finale può tornare al motivo della riscossa dopo che s'è arricchito di risonanze speciali, meno militari che morali, ora che la naturale *religio* del popolo italico nella sua aspirazione alla pace s'è fatta sostanza della sua virtù.

Molto altro sarebbe da dire, per riempire di senso quanto s'è appena accennato. Ma basti l'indispensabile, e cioè che il topico ricorso alla Roma antica rinnova ora il suo significato, nel momento in cui cessa di essere un velleitario blasone identitario e si incarna nel grande progetto di una *translatio studii* per nulla scontata, ma tutta da realizzare. Né si tratta di una battaglia circoscritta o peggio episodica. Tutt'altro. Ogni atto di Petrarca lo caratterizza, per quanto qui c'interessa, come il solitario e però vittorioso campione di una *translatio* in chiave italiana che gli appare, a quel punto, ancora irrealizzata e però indifferibile. E solo l'Italia, come Petrarca non si stanca di ripetere contro la pretesa egemonia culturale della Francia, è in grado di farlo. La grande proposta della *mise au jour* di un retroterra fondante e invero essenziale per un'idea di civiltà che si rifacesse ai modelli della romanità e avesse al proprio centro una corrispondente "idea" dell'Italia che a sua volta anticipasse le attese e i bisogni della nascente Europa, ebbene, tutto ciò scavalcava in un sol colpo i mille problemi di un *puzzle* politico tanto complicato quanto al momento irrisolvibile, e affrontava per la prima volta l'ordine vero della *translatio* in

⁷⁰ R. Bruscagli, *La poesia politica delle origini: Dante e Petrarca*, in *Letteratura italiana e Unità nazionale*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Firenze 27-29 ottobre 2011), a cura di R. Bruscagli–A. Nozzoli–G. Tellini, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2013, pp. 3-20: 19.

chiave prettamente identitaria. In altri termini, potremmo ben ripetere che Petrarca appare come l'unico che veramente ha capito che cosa l'altrimenti impossibile "patria italiana" potesse significare e quale somma di adempimenti comportasse, e ha dedicato la vita affinché si realizzassero. Così, si deve a lui se nell'immaginario collettivo, non importa quanto semplificatorio e grossolano, il Rinascimento italiano è apparso a lungo e forse tuttavia appare come il terzo momento forte della nostra civiltà occidentale, dopo la Grecia e dopo Roma. E in ciò, senza dubbio, egli ha contribuito in maniera decisiva a fare dell'*umile* Italia per la quale Camilla e Turno, Eurialo e Niso sono morti, una patria.

LE PARTI E IL TUTTO. LA MEMORIA DEI CIOMPI E LA SEMANTICA DEL POPOLO

E. Igor Mineo

Tra XIV e XV secolo, nell'Italia comunale come altrove, la natura del popolo rimaneva un problema aperto a molte soluzioni. Nella penisola però a rendere più difficile lo sforzo di definizione era il fatto che dalla metà Duecento il «popolo» si era manifestato spesso anche come organizzazione di parte e persino come regime.

Sotto la superficie di un riferimento certo, ossia al popolo come parte della città, ben qualificata a governare – «in Italia regnat populus», scriveva così Alexander von Roes negli anni Ottanta del XIII s. nella sua *Noticia seculi* –, agivano però, più o meno visibili, altri significati che mostravano la congenita, e aggrovigliata, complessità della parola: si trattava di tutti i significati che questa parola magica, con la sua non lineare genealogia, poteva restituire e che il trionfo del “popolo” comunale aveva potuto in parte ricodificare ma non disattivare. Nella stagione umanistica, inoltre, l'abitudine a modellizzare consapevolmente il passato romano aggiungeva ulteriori sfumature a una paletta di riferimenti semantici multiversa già nella tradizione politica precedente. Non posso neppure accennare qui alle molte sfumature di tale polisemia; solo ricordare, come spesso si fa in questi casi, anche per altri ambiti cronologici, la sua oscillazione fra due polarità ben precise, il popolo come parte e il popolo come universale. Mi limito inoltre a sottolineare che prendere sul serio il popolo come costellazione di significati significa resistere al riflesso condizionato di assumerlo monisticamente, come fondamento unitario della legittimità o come campo sociale dotato di un minimo comun denominatore immediatamente riconoscibile.

Partirò da un saggio scritto alla fine degli anni Settanta del Novecento da John Najemy (e dal suo libro uscito subito dopo, nel 1982),¹

¹ J. M. Najemy, *Audiant omnes artes: Corporate Origins of the Ciompi Revolution*, in *Il tumulto dei Ciompi. Un momento di storia fiorentina ed europea*, Firenze, Ol-

e dalla tesi, a proposito delle cause del tumulto fiorentino dei Ciompi, che lì veniva presentata. Najemy inquadrò la vicenda della rivolta dell'estate del 1378 in una dinamica politica e sociale che, a suo parere, riguardava l'insieme del mondo corporativo organizzato, non solo le arti minori o i lavoratori dipendenti, da sempre non ammessi alla partecipazione attiva alle arti stesse. Gli anni '70 vedrebbero, sulla base di una serie di fattori di contesto favorevoli a tali sviluppi – innanzitutto l'incancrenirsi della lotta di fazione all'interno del segmento più elevato della classe dirigente fiorentina e la guerra con il papato –, il ritorno (il *revival*) di un programma politico, e di un'ideologia, che avevano già avuto una prima, forte elaborazione tra gli anni Ottanta e Novanta del XIII secolo. Si tratta dell'ideologia che propugna il primato delle Arti e la loro unità, e nel riflesso di questa unità, l'armonia di tutta la città: possiamo trovarne una traccia molto precisa nel proemio degli «Ordinamenti di giustizia» del gennaio 1293, che non a caso, alla vigilia del Tumulto, nel giugno 1378, si chiedeva formalmente venissero ripristinati. Nel proemio si insisteva sul motivo dell'*unità* del popolo: le nuove norme erano rivolte infatti non solo «ad honorem, exaltationem, fortificationem et augmentum» dei *regimina* dei magistrati cittadini, ma anche «ad veram et perpetuam *concordiam et unionem*, conservationem et augmentum pacifici et tranquilli status artificum et artium, *et omnium popularium*, et etiam totius Communis et civitatis et districtus Florentie».² E il primo articolo mostra l'azione congiunta di tutte le arti nella fissazione del nuovo ordine normativo: non solo delle 12 più importanti (sette maggiori e cinque mediane) ma anche delle nove che poi saranno dette comunemente minori, e che erano state ufficializzate, recita il testo, solo cinque anni prima.

L'aspetto su cui Najemy insisteva e che anche a me preme sottolineare è che questo *revival* matura all'interno delle Arti maggiori, anzi nel nucleo nel quale si concentrava il potere corporativo, e gran parte dell'autorità politica in generale, e cioè la Mercanzia, l'associazione, con Tribunale annesso, che proteggeva gli interessi dei mercanti im-

schki, 1981, pp. 59-93; Id., *Corporatism and consensus in Florentine electoral politics, 1280-1400*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.

² *La legislazione antimagnatizia a Firenze*, a cura di S. Diaciatì–A. Zorzi, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 2013, p. 5.

prenditori concentrati nelle cinque Arti (nell'ambito delle sette maggiori) che si occupavano appunto di produzione e di traffici. La vera aristocrazia corporativa, dunque; ma anche un luogo composito, attraversato da forti differenze di reddito e di autorevolezza sociale. Qui, nel cuore politico e economico del comune, nel decennio precedente il 1378 i membri meno autorevoli dell'Arte della Lana cominciano a premere per ottenere maggior equilibrio nella rappresentanza e nel processo decisionale. E a guidarli è appunto un programma che prevede tanto la parità quanto la coesione delle associazioni di mestiere. Questo, per Najemy, è il brodo di coltura nel quale prendono forma le istanze degli artigiani più poveri e dei lavoratori esterni al sistema corporativo. Siamo dentro l'universo sociale che dà vita al tumulto, quello dei Ciompi in senso stretto, i lavoratori subordinati ai lanaioli, e con loro degli artigiani socialmente più deboli, in bilico fra autonomia e asservimento, a partire dal gruppo dei Tintori (che da decenni cercavano l'emancipazione); tutto questo universo sociale parla consapevolmente il linguaggio corporativo e cerca di conquistare uno spazio nel sistema delle Arti.³

Questa lettura, qui rapidamente riassunta, è importante perché mostra il popolo delle Arti come spazio estremamente articolato, ma anche tendenzialmente inclusivo, al punto da rendere possibile, dice Najemy, e altri dopo di lui, l'elaborazione da parte dei più poveri e marginali fra i lavoratori di un programma politico che adotta il linguaggio corporativo. Del resto, una volta sconfitto, alla fine di agosto, il tentativo dei Ciompi di una applicazione radicale delle regole di partecipazione condivisa alle cariche, nei mesi successivi le altre due arti costituite *ex novo* non vengono sciolte, e non viene ripristinato lo *status quo ante*. Continua fino al gennaio 1382 un regime che era il più "largo" fra quelli che Firenze aveva sperimentato. Poi anche l'Arte dei Tintori e quella dei Farsettai vengono sciolte e si avvia la stretta oligarchica che caratterizza la fine del secolo e l'inizio del successivo.

³ «Provvisioni dalla Balìa creata il 23 giugno, per l'elezione di due cittadini a formare la *Consorteria della libertà*. Deliberazioni dei due cittadini, e Ratifica della Balìa; nuove provvisioni della Balìa stessa che abroga e corregge alcune di dette deliberazioni», in *Cronache dei secoli XIII e XIV*, a cura della R. Diputazione di Storia Patria della Toscana, Firenze, Cellini, 1876, pp. 505-510.

Dunque, a quest'altezza cronologica, fra gli anni Settanta e Ottanta del Trecento "popolo" è, a Firenze, una nozione che può includere i ranghi più umili del mondo del lavoro, legittimandone persino la cittadinanza politica attiva. Se questa nozione non fosse stata ben presente orientando i sentimenti collettivi e le azioni, non solo in senso strumentale, di una parte dei protagonisti – ci dice Najemy – tutto il processo politico che culmina nel tumulto, ma che non può essere fatto coincidere con il tumulto, diventa inspiegabile.

Occorre però aggiungere subito che questa stessa possibilità, l'apertura del popolo delle Arti verso il basso, conviveva con la potenzialità opposta, cioè con fenomeni di resistenza all'espansione del sistema corporativo, come se l'andamento della linea di separazione fra popolo e non-popolo oscillasse di continuo (come effettivamente era avvenuto durante il Trecento), alla luce dei rapporti di forza. Si trattava comunque di una frontiera complessa, i cui cardini erano stati fissati alla fine del Duecento: nella separazione fra popolo e magnati e nella distinzione fra il popolo delle Arti che si era andato organizzando tra il 1250 e il 1293 (popolo grasso è una delle sue appellazioni possibili) e tutte le componenti marginali o esterne ad esso, non a caso escluse, fino a quel momento, dal sistema corporativo e che in parte riescono a essere integrate (arti minori), in parte no (popolo minuto).

Era in questione dunque la natura del «popolo» nelle settimane infuocate dell'estate del 1378. La sconfitta prima dei Ciompi, e poi tre anni dopo dell'intero progetto maturato negli anni immediatamente precedenti il tumulto, apre alla definitiva estromissione di tutto il grande segmento sociale che aveva cercato l'approdo nel sistema. La rappresentazione di questa estromissione repentina la vediamo bene attraverso le scritture di Coluccio Salutati, il quale in due lettere famose si fa portavoce del cambiamento di opinione che si produce dopo il 1382. Nel 1378, pochi giorni dopo la presa del potere da parte dei Ciompi, il 4 agosto, scrive a Domenico Bandini una lettera nella quale smentisce le voci che si rincorrevano su incendi e ruberie, e descrive con toni elogiativi il nuovo gruppo dirigente.⁴ Il 21 agosto 1383, pochi mesi dopo la caduta dell'ultimo governo allargato a tutte le Arti, in

⁴ *Epistolario di Coluccio Salutati*, a cura di F. Novati, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, vol. I, 1891, *Epist.* XII, pp. 289-291.

un'altra lettera, rovescia il giudizio e, senza nominarli, scaglia contro i protagonisti del sollevamento di cinque anni prima un'invettiva feroce: Firenze era caduta «in sordidorum hominum manibus, quorum qualis sit mens et quanta discretio horrendo quadraginta dierum imperio, quibus pestis illa deseuit, notum est». Si chiede:

honestumne est [...] patriam tantam et talem dimittere paventem et languidam in manibus hominum perditorum? Hominum, inquam? Imo non hominum, sed truculentissimarum beluarum, qui alias, urbe flammata, tot civibus expulsis, tot ditissimorum hominum domibus spoliatis, successu inflati, preda onusti et licentia scelerum efferati, summam reipublice et moderamen regiminis invaserunt?⁵

La lettera del Cancelliere è come è noto uno dei momenti fondativi della memoria maledetta del tumulto.⁶ Vorrei riflettere su di essa limitandomi a considerare la testimonianza, mezzo secolo più tardi, del cronista Giovanni Cavalcanti e del suo verosimile rapporto con Salutati. Cavalcanti riprenderà nelle *Istorie fiorentine* proprio il motivo dei «quaranta giorni» esecrandi rimodulandolo in un altro intervallo, quello dei «quaranta maledetti mesi»: un riferimento, chiarissimo ai lettori, all'intervallo compreso tra il settembre del 1378 e il gennaio 1382, e caratterizzato, ancora dopo il tumulto, dalla partecipazione delle Arti minute al governo del comune.⁷

⁵ Ivi, vol. II, *Epist.* XVII, ad Antonio di ser Chello, pp. 83-98, p. 85.

⁶ E. Garin, *Echi del tumulto dei Ciompi nella cultura del Rinascimento*, in *Il tumulto dei Ciompi* cit., pp. V-XXII, IX-XVI per la lettura delle epistole di Salutati; J. M. Najemy, *Civic humanism and Florentine politics*, in *Renaissance civic humanism: Reappraisals and Reflections*, ed. by J. Hankins, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000, pp. 75-104, pp. 83-86; L. Baggioni-É. Leclerc, *Après les Ciompi: regards florentins sur le tumulte et construction politique de l'après-crise*, «Asterion», 15 (2016); <http://asterion.revues.org/2793>.

⁷ Vedi *infra* n. 14; manca uno studio organico su Giovanni Cavalcanti e sulla sua cronaca, ancora non pienamente valorizzata; informazioni preliminari nella voce di C. Mutini per il *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 22, Roma, Istituto per la Enciclopedia Italiana, 1979; vedi comunque D. Kent, *The importance of being eccentric: Giovanni Cavalcanti's view of Cosimo de' Medici Florence*, «The Journal of Medieval and Renaissance studies», 9 (1979), pp. 101-32; A. Field, *The Intellec-*

Quella di Cavalcanti è una testimonianza molto significativa del processo di maturazione, nel primo trentennio del Quattrocento, di una semantica del popolo in parte rinnovata, e funzionale allo sviluppo di un inedito codice costituzionale «repubblicano», all'incirca quello delineato da Leonardo Bruni, con l'avvertenza che nel vocabolario di un autore come Cavalcanti «repubblica» mantiene un significato del tutto tradizionale, sinonimo cioè di ordinamento politico, o di comunità. Il dispositivo che regola l'andamento di questa semantica rinnovata è legato al problema annoso della composizione del popolo stesso, e nella sua impostazione la memoria dei Ciompi gioca un ruolo decisivo.

Giovanni fa da testimone delle tensioni fazionarie che lacerano il gruppo dirigente fiorentino e che diventano acutissime tra gli anni '20 e '30 del secolo, quando si consolidano il partito albizzesco e quello mediceo.⁸ La divisione fazionaria si intreccia, nei modi propri della contingenza politica, a distinzioni che invece appaiono, per dir così, congenite al corpo comunitario. Cavalcanti ha in mente uno schema tripartito di società alla luce del quale posizionare gli attori, e un paio di volte lo articola distintamente. «La terra è compartita in tre condizioni di generazioni» afferma Rinaldo degli Albizzi in un discorso sul quale torneremo fra poco: «uomini, cioè scioperati, mercatanti, ed artefici».⁹ A un altro personaggio, Capponcino Capponi, fa poi rimarcare l'esistenza, in città, di «tre generazioni d'uomini»: i «grandi, e in costoro è la gentilezza della Città»; i «mercatanti e naturali popolani»; infine gli «artefici».¹⁰ Il primo gruppo è dunque quello costituito dai

tual Struggle for Florence: Humanists and the Beginnings of the Medici Regime, 1420-1440, Oxford, Oxford University Press, 2017, il cui secondo capitolo in particolare (*The Political Collapse of the Oligarchic Regime, 1426-1434*) è in larga parte fondato sulle *Istorie*.

⁸ Per una analisi ravvicinata della dinamica fazionaria G. A. Brucker, *The civic world of early Renaissance Florence*, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 1977, cap. VIII, in part., pp. 472-481; D. Kent, *Rise of the Medici. Faction in Florence. 1426-1434*, Oxford, Oxford University Press, 1978, in particolare cap. 3 per gli inizi della contrapposizione fra schieramento mediceo e fazione antimedicea.

⁹ Giovanni Cavalcanti, *Istorie fiorentine*, a cura di F. Polidori, 2 voll., Firenze, Tip. All'insegna di Dante, 1838-1839, I, p. 84.

¹⁰ Ivi, p. 622.

grandi, e sinonimi possono essere «scioperati» o «nobili»; è l'ambito magnatizio cui lo stesso Cavalcanti sente di appartenere. Il secondo è costituito dai mercanti, e con loro dal sistema sociale e istituzionale delle Arti, il cui strato superiore è spesso definito ricorrendo al termine «patrizi». Si tratta del cuore del popolo, come se mercanti e popolani fossero termini intercambiabili, e non a caso il testamento politico pronunciato da Giovanni di Bicci de' Medici, il padre di Cosimo il Vecchio in punto di morte, consiste nella raccomandazione a mantenere il popolo come «tramontana stella».¹¹ Lo stesso Giovanni, posto a capo dello schieramento antialbizzesco, stigmatizzando le sette esplicita quale sia il fondamento dell'unità: «anzi ciascuno priego e conforto, che *popolarmente* viva, e che giustizia con clemenza unisca al governo della Repubblica».¹² Questo popolo si distingue molto chiaramente dalla terza componente del sistema, dal composito universo degli artefici, definiti anche «meccanici» oppure «plebe», e più raramente «popolo minuto».

Il problema della composizione del popolo è proprio questo: come rappresentare, e giustificare, la differenza sostanziale tra «mercanti» e «artefici», posto che questi ultimi sono tradizionalmente integrati nel sistema politico, attraverso le Arti minori. Il soggetto principe del racconto di Cavalcanti è però il conflitto di fazione, come si è detto. Si può dire che il senso della divisione, e la sua giustificazione ideologica, solo in una certa misura (non cruciale) riposano sul principio dell'opposizione fra popolo e grandi. Il partito albizzesco, nel quale è significativa la presenza di famiglie di antico radicamento, assume, è vero, una posizione più nettamente aristocratica e cerca di elaborare un programma di riforma in senso oligarchico dell'assetto di governo. Quello guidato da Giovanni de' Medici (e poi da suo figlio Cosimo) vuole difendere, all'opposto, la continuità del tradizionale regime delle arti. Giovanni risponde così a Rinaldo che gli propone un'alleanza

¹¹ Ivi, p. 262: «io vi lascio col più magno avviamento che niun'altro mercatante della provincia di Toscana. Voi rimanete con la grazia d'ogni buon cittadino, e colla moltitudine del popolo, che sempre la nostra famiglia hanno eletta per loro tramontana stella: e se voi non vi stranate da' costumi de' vostri maggiori, sempre vi fia il popolo larghissimo donatore delle sue dignità».

¹² Ivi, p. 96.

fondata sull'obiettivo di dimezzare il numero delle arti minori rappresentate nel reggimento, da quattordici a sette:

Se il vostro padre [Maso degli Albizzi] visse, ei non avrebbe voluto che il popolo fusse del suo luogo rimosso, se non per abilità de' poveri uomini: e se voi tenete a mente i suoi portamenti, direte questo medesimo essere così. [...] Adunque, come trovo il popolo, così il voglio lasciare; ed ancora ne conforto voi che il simile facciate.¹³

Per quanto di famiglia magnatizia, Giovanni Cavalcanti propende per i Medici e per la loro politica, a parole, antioligarchica. Proprio per questo è significativo che i termini fondamentali del problema del popolo si ritrovino nel discorso del loro avversario, Rinaldo degli Albizzi, pronunciate in occasione di un convegno segreto di circa «settantatré uomini de' più potenti del reggimento» tenutosi nel 1426 nella chiesa di Santo Stefano al Ponte.¹⁴ È un convegno di aristocratici, «militi e spettabili cittadini», appartenenti alle famiglie più antiche («tutti usi e anticati al civile reggimento»), che rivendicano, nelle parole di Rinaldo, la vocazione a governare, spinta fino all'immedesimazione con la comunità che rappresentano: «perché il comune siete voi». Un diritto a presiedere che il lungo regime popolare ha da lungo tempo svuotato consentendo l'eleggibilità negli uffici a «tanti nuovissimi e meccanici». La condizione, tanto morale quanto intellettuale, di questi artigiani però – questo è il senso della vibrante denuncia – è quella della perfetta inconsapevolezza: un'ignoranza radicale unita ad assenza di amor proprio che rende impossibile la maturazione di sentimenti di solidarietà collettiva: «Egolino non sanno quasi chi essi si sieno: come possono avere amore ad altrui coloro che non l'hanno a loro medesimi?».¹⁵ Questa limitata capacità di amore – di amore di sé, di amore delle cose proprie, di amore del prossimo, a partire dai genitori – risulta essere la condizione per così dire naturale del

¹³ Ivi, pp. 94ss.

¹⁴ Ivi, pp. 74-91; su questo passo vedi Brucker, *The civic world* cit., pp. 476-78. Kent, *Rise of the Medici* cit., pp. 215-221; Najemy, *Corporatism and consensus* cit., pp. 310-312; Field, *The Intellectual Struggle for Florence* cit., pp. 39-49.

¹⁵ Cavalcanti, *Istorie* cit., p. 79.

villano, perfettamente contrapposta a quella dell'aristocratico.¹⁶ Solo che la condizione dell'«artefice» non è molto diversa, visto che artigiani e lavoratori cittadini sono in larga parte emigrati o discendenti di emigrati dal contado: «dico che dal villano all'artefice è poca differenza».¹⁷

A essere oggetto di denuncia nella condizione degli «artefici» è dunque un drammatico deficit di carità come virtù relazionale,¹⁸ costitutivo della loro quasi congenita asocialità: «Per certo voi potete vedere come in tutto cercano il vostro disfacimento, e quello della vostra repubblica».¹⁹ Il manifesto più nitido di questa incompionibile asocialità è la memoria dolorosa del passato recente. È qui che prende forma la rievocazione dei Ciompi, atta a fornire il suggello di una verità inoppugnabile, la natura ferina di una parte dei concittadini e la loro propensione alla sopraffazione cieca. Conviene leggere il passo per intero:

Credete voi che non tengano a mente la crudeltà de' loro padri, e che non sappiano quanto la loro perfidia si distese sopra il sangue de' vostri maggiori? Cercate i conventi de' frati, e trovereteli pieni di corpi e di carogne de' vostri antichi: guatate il muro del Capitano, che ancora ritiene le note del sangue di tanti valenti cittadini

¹⁶ Ivi, p. 80: «Io ho veduto venire il villano di contado al figliuolo, e dirgli il figliuolo: "Quando venisti?" e "Quando ne andate?" Per le quali parole pare che più tosto ami che se ne vada, che non ami che ci venisse. Ancora di quelli ho veduti che hanno vietato al padre che non lo manifesti per figliuolo; però che non vogliono che si sappia che il padre sia bifolco o agricola. Adunque, che amore credete abbino a voi, e alla vostra Repubblica quelli i quali non l'hanno alle loro medesime cose? Per certo, chi crede che nel villano sia amore, fortemente è ingannato di sé medesimo. Nulla differenza è, al nascere e al morire, dal gentile al villano: ma ne' costumi sono differenze disuglievoli, e massimamente nell'amare. Il gentile ama, e il villano teme».

¹⁷ *Ibid.*; si osservi altrove, p. 157, questo giudizio sui villani: «nimici di virtù, i quali chiamano la crudeltà animosità, i tradimenti più sapere, la bestialità ardimento, l'avarizia guadagno, e così de singulis»; e a p. 587: «moltitudine magna di crudeli e fieri villani».

¹⁸ E. I. Mineo, *Caritas e bene comune*, «Storica», 59 (2014), pp. 7-56.

¹⁹ Cavalcanti, *Istorie* cit., p. 81.

[...] Qualcosa ci fu che non fosse piena di pianto, e di lamento di vedove e di pupilli? Tutta la città era piena di oscuri vestimenti, con volti tutti lagrimanti, e pieni di dolorosi aspetti. Non sentiste voi le voci delle misere madri degli orfani e de' pupilli gridare, e dire: "Non vi fate compagni coloro che ci hanno tolti i nostri sposi, e i vostri padri, i quali furono l'onore e la gloria di questa repubblica". Qual via, o qual contrada sapete voi, che ancora non vi rinnovelli delle reliquie delle loro arsioni? Perché col fuoco le loro furie l'arsero e disfecero: quaranta maledetti mesi tennero in servitù questo popolo: tanti sbanditi, tanti confinati, ed ancora con veleni nobili cittadini falsamente feciono morire: e tali con le coltella perirono: e non era cittade che non fusse piena de' vostri antichi: chi v'era in esilio, chi per imbandito, e tale per rubello e; e così le strane patrie abitavano.²⁰

L'invettiva durissima di Rinaldo non è, come si vede, formalmente antipopolare: la voce degli antichi magnati si fonde, nel suo messaggio, con quello degli «antichi popolani» quelli riuniti nelle vecchie sette arti maggiori;²¹ e l'oratore raccomanda tutti di «accordarsi al popolare reggimento, ed al comune utile».²² Il «popolo», anzi, inteso nella sua accezione più lata, di sinonimo stesso di repubblica (il termine adoperato più di frequente per definire la comunità), è la vera vittima delle conseguenze della sommossa: «quaranta maledetti mesi tennero in servitù questo popolo». Sono le Arti minori (e in realtà anche quelle mediane) il bersaglio, e non a caso la proposta dell'oratore è di diminuirne drasticamente il peso nel consiglio del Popolo: il solco che viene scavato fra «spettabili cittadini», «antichi popolani» e «nobili» (o cavalieri), da un lato e «artefici» o «meccanici» dall'altro sembra incolmabile. Per questi ultimi vale un giudizio senza appello: «E' sono gente crudeli e bestiali, se voi bene esaminate le loro opere, che intorno al settantotto, e per infino all'ottanta fecero chiara dimostranza».

Come si è accennato, le *Istorie* mettono in scena il rifiuto di Giovanni de' Medici di accogliere la proposta di Rinaldo degli Al-

²⁰ Ivi, pp. 81ss.

²¹ Ivi, p. 78; vedi anche poco prima, p. 77: «I vostri antichi domarono le superbe e tirannesche potenze che circondavano questo popolo».

²² Ivi, p. 77.

bizzi di stravolgere la costituzione popolare; nel contempo però la scrittura della cronaca generalizza la logica fatta valere nel discorso tenuto in Santo Stefano. Il dettato della cronaca tende cioè a normalizzare la distinzione fra “popolo” e “plebe” (sia pure con variazioni, da «moltitudine», a «cittadini di poco stato»):²³ dove all’ambiguità dell’uno (intensificata dall’apertura della prospettiva umanistica su Roma repubblicana) corrispondeva la natura inequivoca della seconda come spazio socialmente ben delimitato, quello più o meno delle arti minori, che racchiude le componenti meno onorevoli (o non nobili) della comunità, giusta una consolidata tradizione giuridica.²⁴ I passi che attestano l’uso differenziato di “popolo” e “plebe” sono espliciti.²⁵ Si noti ancora che Giovanni evoca, a mo’ di ammonimento, la secessione della plebe a Roma all’inizio del V secolo a.C. e il celebre apologo di Agrippa riportato da Livio (*Ab Urbe condita* II, 32). «Plebe» e «patrizi» vi appaiono come «parti divise» della «romana repubblica», ma la responsabilità è tutta a carico «della disensata e mal disposta plebe». L’urgenza della concordia non consente incertezze circa il principio d’ordine: «Egli è di necessità che i maggiori della Repubblica abbiano alcun vantaggio dai minori della plebe».²⁶

Normalizzare la distinzione fra popolo e plebe significa però qualcosa di più: finisce infatti col rendere morfologico, sulla base

²³ Ivi, p. 73.

²⁴ Per es., alla metà del XIV secolo Luca da Penne scriveva nella *Lectura super tribus libris codicis Lectura*, (s. l.) 1538., fol. 169v (comm. a CJ.11.49.0, *De capitatio- ne civium censibus eximenda*) che la *plebs* è sinonimo di numero. Il popolo «est collectio tam nobilium quam ignobilium sed plebs est collectio tantum ignobilium, et dicitur a pluralitate, quia plures sunt ignobiles quam nobiles».

²⁵ Solo qualche esempio: Giovanni de’ Medici viene definito così: «L’ottimo cittadino di Giovanni, essendo dalla università de’ cittadini tenuto padre e soccorso del popolo, e sì dell’Arti al tutto capo, e guida della plebe»: Cavalcanti, *Istorie* cit., p. 96; «la plebe ragguaglio chiedeva. L’ottimo cittadino, Giovanni de’ Medici, chiamava molti plebei, e quelli, con giuste e discrete parole, li pregava che cercassero la pace del popolo, e l’unione in tra i cittadini», ivi, p. 218; distinzione fra popolo e plebe a Siena, ivi, p. 339 (LV, 20); «popolo plebeo» (cioè la parte plebea del popolo, ivi, p. 575).

²⁶ Cavalcanti, *Istorie* cit., pp. 201ss.

dell'insegnamento proveniente dalla contingenza del 1378, il carattere asociale, *bestiale*, della plebe.²⁷ Quasi ad apertura il potente Niccolò da Uzzano, l'altro uomo forte della fazione oligarchica, viene definito come «il più famoso cittadino della nostra Repubblica», ma «dalla bestiale moltitudine il più invidiato».²⁸ Ricorre nelle *Istorie* la bestialità della *moltitudine* o della *turba*;²⁹ come pure l'immagine dell'«arrabbiata turba», dell'«arrabbiata plebe», dell'«arrabbiata gente», della «disperata e arrabbiata moltitudine»;³⁰ e ancora la figura della «stolta e pazza moltitudine della Senese plebe»;³¹ ed è anche adoperato un termine tradizionale e apertamente spregiativo come «popolazzo».³² Infine, leggiamo in un breve *excursus* una personale invettiva del «compositore del libro» contro la plebe, significativa perché ribadisce la distinzione netta dal popolo (e dalla sua «sovranità»).

Ahi! Disensata e svergognata plebe, d'onde hai tu sì ingiusta e sfacciata audacia, che tu faccia contro le sacre e bene esaminate leggi del giusto imperio, alle quali tutta la monarchia del Romano popolo fu soggetta ad ubbidire?³³

Si capisce perché fra gli eroi di Cavalcanti vi sia Michele di Lando, il Ciompo posto a capo del Priorato provvisorio costituito durante la rivolta in luglio che a fine agosto si schiera contro i suoi stessi compagni contribuendo alla loro disfatta. Lo include, insieme ai reali angioini e a alcuni illustri cittadini, in una specie di Pantheon visitato – «visione o immagine di sogno» – insieme a una matrona «antichissima»,

²⁷ Un'accurata descrizione dell'immenso retroterra dei lessici della ferinità dell'umano in G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, il Mulino, 2007.

²⁸ *Cavalcanti, Istorie*, p. 4.

²⁹ Ivi, pp. 119, 325, 333, 461.

³⁰ Ivi, pp. 115, 348, 340, 611.

³¹ Ivi, p. 332.

³² Ivi, pp. 466 («arrabbiato popolazzo di Siena»), 497, 566.

³³ Ivi, p. 604.

che impersona Firenze e che lo accompagna nel tour. Fra i personaggi incontrati c'è appunto:

il mio Michele di Lando, che abbattè la furia del bestiale popolazzo, e spense il fuoco delle loro rapine. La mia bestiale e pazza plebe gli chiese tre di utili a potere le ricchezze de' ricchi promutarle ne' poveri, e che legge contro a ciò procedere non potesse. E il merito che dai superbi e ingrati cittadini quest'uomo ebbe, fu che rubello il fecero della sua patria, il quale col mio petto l'aveva allattato.³⁴

E ritorna anche nel successivo *Trattato politico-morale*, un *excursus* del quale è dedicato ai Ciompi e al miracolo rappresentato dalla nomina di Michele di Lando a Gonfaloniere di giustizia. Per quanto infatti «ciascuno stava soggetto a tanti mortali pericoli di sì abominevole ciurma quanto erano pettinatori, scardassieri, appennacchini e altri simiglievoli mestieri di lana» l'ispirazione divina permette al popolo riunito (non solo i minuti) di riconoscere Michele come guida «ac-cio che le tante iniquità non seguissono, e la pace rimanesse nel suo luogo». Michele, che pure «era nato di gente plebea e disutile», è illuminato da una virtù preclusa ai suoi compagni, che lo guida nell'adozione di buoni provvedimenti durante le settimane del suo governo.³⁵

Torniamo per un momento al *Salutati* e al confronto con l'opera di Cavalcanti. L'una accanto all'altra, l'epistola del grande cancelliere e molte pagine delle *Istorie*, e innanzitutto la vivida rievocazione del discorso di Rinaldo degli Albizi, restituiscono alcuni dati fondamentali, il cui senso è fornito a entrambi gli autori dal modo di elaborazione della memoria del tumulto. Innanzitutto la condanna senza appello, non solo del tumulto medesimo ma anche della fase che ne era scaturita, il governo largo, aperto ancora alla partecipazione attiva di segmenti importanti del popolo minuto. Ma ci sono altri due elementi più specifici e più rilevanti. Il primo: *Salutati*, e Cavalcanti dietro di lui, oltrepassa una soglia simbolica nella connotazione negativa della

³⁴ Ivi, p. 275.

³⁵ M. T. Grendler, *The Trattato politico-morale of Giovanni Cavalcanti (1381-c. 1451). A critical edition and interpretation*, Genève, Droz, 1973, pp. 135-137.

componente più povera e più numerosa dell'universo lavorativo urbano, bestializzando definitivamente gli insorgenti, e completando così un processo che era già stato avviato, come vedremo fra poco, da Marchionne di Coppo Stefani alle prese con i minuti che sostengono il Duca d'Atene. Il secondo appare conseguente: entrambi per nominare i lavoratori minuti, gli insorti del 1378 o anche uomini delle istituzioni fino al 1382, non adoperano il nome "popolo".

Non lo fa neppure Leonardo Bruni, che scrive la sua *Historia Florentini Populi* grosso modo negli stessi anni nei quali, in carcere, Cavalcanti compone le *Istorie fiorentine*. La prospettiva di Bruni è, in apparenza, molto più distaccata rispetto a quella, drammatica e partecipata, condivisa, sia pure in modi diversi, dagli altri due, ma naturalmente ne condivide in pieno l'ispirazione fondamentale. Ritroviamo l'esaltazione di Michele di Lando, che salva la città dallo sterminio;³⁶ e ritroviamo, sia pure privo dell'iperbole sulla bestialità degli insorti, il giudizio secco sulla dissennatezza della moltitudine, mobilitata imprudentemente dagli ottimati. E poiché *plebs* è termine ordinario del vocabolario umanistico della *Historia*, Bruni decide di intensificare, proprio in queste pagine l'espressione *infima plebs* per dire dei lavoratori minuti.³⁷

Nella elaborazione di queste scritture i Ciompi dunque non sono popolo: o non sono nulla (nell'istantanea livida di Salutati), oppure sono "popolo minuto", oppure ancora "plebe". Se ascoltiamo per un momento l'unica voce, ben isolata, favorevole ai lavoratori insorti nel 1378, il cosiddetto squittinatore, essa invece, adopera per loro la parola onorata, li chiama regolarmente «popolo»,³⁸ a conferma di un conflitto per l'uso quotidiano delle parole fondamentali che ci sfugge quasi completamente, in ragione, ovviamente, di come le fonti sono state prodotte e selezionate.

³⁶ Leonardo Bruni, *Historiarum Florentini Populi Libri XII*, a cura di E. Santini Lapi, 1914 - Bologna, Zanichelli, 1926 (*Rerum Italicarum Scriptores* XIX/3), pp. 224ss.; cfr. G. Ianziti, *Writing History in Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the Uses of the Past*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2012, pp. 194-199.

³⁷ Bruni, *Historiarum* cit., pp. 224-226.

³⁸ *Cronaca prima di Anonimo* (1378-1387), in *Il tumulto dei Ciompi. Cronache e memorie*, a cura di G. Scaramella, Bologna, Zanichelli, 1917 (*Rerum Italicarum Scriptores* XVIII/3), pp. 67-102.

Abbiamo dovuto soffermarci sul caso notissimo dei Ciompi perché, a differenza di altri casi simili,³⁹ la straordinaria ricchezza di fonti disponibili sul Tumulto consente di inquadrare meglio il problema generale che vorremmo adesso formulare rapidamente, quello della natura e della composizione del popolo comunale. La discussione fra i contemporanei, e fra gli uomini di una generazione successiva, sui Ciompi rivela un'incertezza circa la semantica del popolo che non è possibile attribuire alla cesura politica del 1378-1382, come se a questa cesura corrisponda meccanicamente una drastica trasformazione del campo dei significati. Detto altrimenti il tumulto non determina un nuovo modo di pensare il popolo, a danno degli strati inferiori, ma fa da innesco in una miscela di fattori ideologici e discorsivi che era pronta da tempo; questi fattori sono quelli che mostrano il popolo come spazio socialmente composito – dall'élite ricchissima delle grandi famiglie imprenditoriali fino ai salariati più umili, il “popolo di Dio” come i Ciompi si facevano chiamare – e dunque come terreno di conflitto sul significato stesso di popolo, su chi sia popolo e quali gruppi ne facciano parte.

Limitiamoci a questo punto, risalendo gradualmente indietro, a pochissimi riferimenti fondamentali. Innanzitutto a Marchionne di Coppo Stefani (1336-1386), uomo di popolo, della stessa generazione di Salutati, e dunque anche lui osservatore diretto degli avvenimenti, e componente poi del governo largo del triennio successivo al 1378. La sua cronaca segue la storia della città fin dalle origini; ma la faglia nel popolo si allarga improvvisamente quando la narrazione raggiunge, nel 1343, l'episodio del duca d'Atene, il cui marchio tirannico era stato già impresso da Giovanni Villani.⁴⁰ È questa l'occasione per esprimere un disprezzo incontenibile per gli strati più umili della città, fondato sullo stigma della minorità morale. Il popolo minuto diviene qui

³⁹ Per es. le quasi contemporanee sollevazioni, socialmente analoghe, di Siena e Perugia, oggetto di resoconti e di elaborazioni memoriali molto più stringati: si veda F. Franceschi, *I 'Ciompi' a Firenze, Siena, Perugia*, in *Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento. Un confronto*, a cura di M. Bourin–G. Cherubini–G. Pinto, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 277-303.

⁴⁰ Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, a cura di N. Rodolico, Città di Castello, 1903-1915 (*Rerum Italicarum Scriptores*, XXX/1), pp. 192-209, rr. 550-585.

popolazzo (termine che era già presente nel lessico da qualche decennio, senza essere stato adoperato nella cronaca fino a quel momento). Però anche i *mezzani* vengono apostrofati impietosamente: tutti quanti sono ritenuti incapaci di giudicare, di darsi un «ordine», dacché «sono troppi a ragunarsi o a intendersi», e dunque di opinione volatile, facili prede dei demagoghi («s'accordano a chi loro parla, e credenti sono»), a fronte de «li Grandi di senno, di gentilezza, d'ordine».⁴¹ In questo passo si vede come il popolano Stefani venisse smarrendo la dimensione universale del popolo: sia la nozione del popolo come sinonimo della città intera – che fino a qualche tempo prima circolava ancora e che qui è del tutto assente –, sia l'unità dello stesso popolo-parte (che pure riemergerà faticosamente nella fase post-tumulto).

È difficile che nel vocabolario di Stefani “popolo” possa ancora corrispondere allo spettro sociale largo che si era delineato fino a fine Duecento, al tempo degli Ordinamenti. Non stupisce allora che la distinzione, anzi la contrapposizione, fra popolo e popolazzo appaia netta,⁴² e che di quest'ultimo venga sottolineata la spasmodica crudeltà.⁴³ Nella prospettiva di Marchionne alla formale centralità del popolo si accompagnava l'insofferenza, o la paura, per ogni manifestazione di protagonismo degli «artefici» che non appartenevano alle Arti maggiori. Stefani lo afferma esplicitamente: la forza degli «artefici» nel consesso del governo delle Arti è preponderante dato che sedici su ventitré sono Arti minori («perocché sono ne' consigli xxiii Arti, che le xvi sono minori»); ma al loro potere non corrisponde «bene o utile

⁴¹ Ivi, p. 194, r. 553 (cfr. *Introduzione* del curatore, p. XCIII).

⁴² Ivi, pp. 214ss., r. 592: «il popolo, ingagliardito e cresciuto, ed il popolazzo minuto»; p. 215: «Il popolo passò il ponte Rubaconte, ed il popolazzo entrò nelle case con ta'rovina, ch'era una rabbiosa cosa a vedere, ove trovò ciascuno che torre e che pigliare. E chi avesse voluto difendere al popolo il rubare, egli era il primo rubato o morto».

⁴³ Per esempio quando massacra brutalmente un ufficiale del duca: «il popolazzo lo 'mpiccò per i piedi in su una forca, e spararonlo, come fosse un porco», ivi, p. 208, r. 583; oppure quando, subito dopo, si accanisce sul corpo del figlio diciottenne di un ufficiale del Duca, ivi, p. 209, r. 584: «Il popolo bestialmente straziando, e tagliando questi, chi con un pezzo, e chi con un altro n'andava via, e chi ne mangiava, e chi ne mordea, che, secondoche si legge, in inferno non si fa peggio di un'anima. Ed assai vituperevole cosa era a vedere».

della città».⁴⁴ Come si vede è già definita la forma della discriminazione poi standardizzata lungo la linea Salutati-Cavalcanti.

La memoria collettiva veicolata da Marchionne può essere confrontata, facendo un ulteriore passo indietro, con alcuni testi notissimi. Mi limito qui a alcuni frammenti di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357) e di Giovanni Villani (1280-1348). Bartolo ragiona nel *De regimine civitatum* sul *regimen ad populum*, avendo presenti le principali esperienze a lui contemporanee in Italia centrale. Interrogandosi sulla natura di un retto regime popolare, egli dà una risposta tarata su due livelli. La prima, scolastica, afferma la verità evidente per cui un retto «regimen ad populum» persegue non il *commodum* del «popolo» stesso (inteso come parte) ma quello della città tutta. Bartolo sentiva però il bisogno di specificare che “popolo” al governo è cosa ben diversa da qualunque specie di autogoverno popolare: si tratta del regime nel quale «aliquibus ad tempus committit secundum vices et secundum circulum».⁴⁵

Non è sufficiente però sottolineare che la natura virtuosa di questo tipo di regime è data dall'avvicendamento nelle cariche. C'è un grumo oscuro in *multitudo*, ovvero nel *popolo*,⁴⁶ che obbliga Bartolo a fornire una precisazione e dire che cos'è il popolo dotato di legittima *iurisdictio*: «per multitudinem, intelligo exceptis vilissimis».⁴⁷ Questa immagine sintetica si sviluppa, nel *De Tyranno*, in un lungo e tormentato ragionamento, stimolato dal problema della violenza e della paura come causa, e indizio, di tirannide: «qualiter violentia vel metus inferatur in populum».⁴⁸ Certo, se dietro l'elezione di un signore da parte di una *maior pars* c'è stata una sollevazione violenta (*rumor* o *sedition*)

⁴⁴ Ivi, p. 382, r. 877.

⁴⁵ Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus de regimine civitatis*, in D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il “De Tyranno” di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati “De Guelphis et Gebellinis”, “De regimine civitatis” e “De tyranno”*, Firenze, Olschki, 1983, p. 164.

⁴⁶ Ivi, p. 155: Bartolo dice espressamente: «regimen populi seu multitudinis».

⁴⁷ Ivi, p. 164.

⁴⁸ Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus de tyranno*, ivi; è la sesta sezione del trattato, pp. 185-187, p. 186; su questa sezione cfr. Quaglioni, *Introduzione*, ivi, pp. 50-52.

la natura tirannica di quel potere, «propter vim et metum creatum», emerge automaticamente. Ma Bartolo non si ferma qui e formula due domande cruciali, cui conseguono delle risposte in qualche modo scontate, ma non per questo meno gravide di conseguenze concettuali. La prima: che succede se si forma una maggioranza, una *maior pars populi*, ma questa è fatta di «gens vilis, homines abiecte conditionis», come spesso succede? In questo caso, risponde, non si tratta di vera maggioranza: «non videtur factus a maiori parte populi». ⁴⁹ La seconda domanda: che succede se una gente di basso rango (*modica gens*) si unisce e si solleva (e elegge un signore), mentre gli altri rimangono a casa, *separati*? Bartolo si limita a dire che in questo caso, di fronte alla violenza, è giustificato il timore nel popolo: «Certe iustus fuit timor in populo». ⁵⁰ Esiste dunque un *popolo* ben distinto dalla «gens vilis» (o «modica gens»), il primo esprime i *maiores* della città, la seconda è alleata del tiranno, l'uno patisce il timore e la violenza che la seconda gli infligge.

Emerge così il problema cruciale della maggioranza. Se quella che elegge il signore-tiranno è una *maior pars*, epperò fatta di «gens vilis, homines abiecte conditionis», allora non può trattarsi della vera maggioranza del popolo, non è cioè una *sanior pars* (anche se Bartolo non adopera il termine). Ne consegue che i *pauci uniti* formano una mera maggioranza numerica (la falsa *maior pars*) contrapposta a quella qualitativa dei *multi separati*.

Questa riflessione va confrontata con i numerosi luoghi nei quali Bartolo parla della titolarità della decisione politica, guidato da un assunto molto chiaro, quello dell'autonomia della *civitas* dotata di legittima *iurisdictio*. Decisione politica e normazione derivano, in queste città, dal corpo dei *cives*, dal popolo. Un popolo pensato come una to-

⁴⁹ «Vel quid, si cum maiori parte populi numero obtinuit sed fuit gens vilis, homines abiecte conditionis, ut communiter accidit? Certe ex hoc non videtur factus a maiori parte populi: tales enim non debent esse decuriones vel de consilio», ivi, p. 186.

⁵⁰ «Vel pone, quod cum modica gente eiusdem civitatis unita elevavit rumorem, cum alii starent separati per domos: nam pauci uniti prevalent multis separatis. Certe iustus fuit timor in populo. Vel pone, quod primo cum modica gente expulit vel occidit unum vel plures de maioribus civitatis, propter quod alius populus iuste timet», ivi, pp. 186s.

talità *universale*, che non muore mai,⁵¹ e che si concretizza in una serie di istituzioni, consigli e collegi istituiti per tradurre la *iurisdictio* in atti, in norme e sentenze. Il giurista insiste più volte sulla dipendenza dei consigli e dei collegi esecutivi dalla volontà primaria del *popolo libero*, esprimendosi per via elettorale.

Il popolo di Bartolo appare dunque al centro del sistema, ma per capirne la natura occorre che i discorsi strettamente giuridici sulla rappresentanza e sulle regole della delega ai magistrati vicari vengano letti accanto alle formule adoperate nei trattati politici per descrivere il contenuto sociale del *totus populus*, cioè dell'astratta *persona repraesentata*; per descrivere cioè chi è il popolo che decide. In questo modo possiamo non cadere in inganno quando nel commento troviamo alla base della catena della legittimità «quilibet de populo» o «populus totus» come depositari ultimi della capacità decisionale. Bartolo, ormai risulterà chiaro, sta pensando a un *popolo* che non coincide affatto con la collettività dei *cives* di una città; dal suo seno, anzi, egli sostiene, è bene estraniare le componenti “vili” di cui parla nella VI sezione del trattato sulla tirannide (il *popolazzo* di Marchionne), che mai possono essere una vera, cioè qualificata, *maior pars*. È un popolo la cui rappresentanza deve intendersi come *rappresentazione* di una precisa identità politica; architettata per via elettorale, certo, ma solo come procedura: il momento elettorale serve cioè non a costruire una rappresentanza «moderna» di volta in volta modellata sugli orientamenti dei cittadini ma a mantenere in vita la *rappresentazione*

⁵¹ Vedi soprattutto il commento a D. 48.19.16.10: Bartolo da Sassoferrato, *In secundam Digesti novi partem*, Venetiis, [Lucantonio Giunta il giovane], 1585, f. 187v, con la famosa formula: «mortuis omnibus de populo et aliis subrogatis idem est populus, et sic alius est universitas quam personae quae faciunt universitatem secundum iuris fictionem, quia est quaedam persona repraesentata»; la formalizzazione giuridica della continuità della comunità/*universitas*, qualunque sia la sua specie, è stata messa in luce fin dagli studi di Kantorowicz, e prima ancora di Gierke; il meccanismo della *subrogatio* attenua l'artificialità della identità transtemporale, e consente la parziale ricollocazione della città nell'alveo della natura; si veda J. Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge. University Press, 1987, pp. 189ss.; E. I. Mineo, *Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo medioevo*, in *The Languages of the Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, a cura di A. Gamberini-J. P. Genet-A. Zorzi, Roma, Viella, 2011, pp. 30-67.

dell'unità armonica di un'*universitas* immortale e identica a sé stessa.⁵² Da qui il senso della celebre proposizione di Bartolo «concilium repraesentat mentem populi»:⁵³ il consiglio raffigura, o dà forma a, rendendola manifesta, una volontà del popolo che altrimenti resterebbe sconosciuta. Inoltre è sempre la totalità che viene rappresentata. Solo per fare un esempio: «istud concilium sic electum postea repraesentat totum populum».⁵⁴ Come scrive Hofmann: «Bartolo non trascura mai di rammentare che il consiglio rappresenta il “populus” o la “civitas” nella loro interezza».⁵⁵

Con l'ambiguo nodo della natura multitudinaria, e solo fino a un certo punto *politica*, del popolo stesso, con l'inquietante natura multiversa della compagine sociale popolare e con la fragilità della sua vocazione universale, è costretto a misurarsi infine anche Giovanni Villani.

Possiamo fare presto perché la durissima presa di posizione del cronista anticipa quella di Marchionne di Coppo Stefani che già conosciamo. Villani, sensibile alle tensioni e alle discontinuità istituzionali, coglie, è noto, nella storia delle città molte *mutazioni*. Solo due volte però adopera l'espressione «mutazione di stato», e lo fa per sottolineare due profonde cesure nella storia della città. In effetti si tratta di due date fondamentali: il 1293 e il 1343. In entrambi i casi la *mutazione*, che riguarda tutta la città, coincide con una modificazione profonda del profilo del “popolo”.

Gli eventi del 1293, con gli «Ordinamenti di giustizia», l'istituzione del Gonfaloniere di giustizia, e l'ascesa improvvisa di Giano della Bella, giustificano il grave giudizio: «Questa novità di

⁵² Per questo fondamentale H. Hofmann, *Rappresentanza/Rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, trad. it. C. Tommasi, Milano, Giuffrè, 2007 (ed. orig. Berlin 2003), pp. 261-267.

⁵³ Bartolo da Sassoferrato, *In primam Digesti veteris partem*, Venetiis, apud Iuntas, 1596, f. 17v.

⁵⁴ Bartolo da Sassoferrato, *Commentaria in tres libros codicis*, Venetiis, [Al segno della corona], 1557, f. 18v (*comm. a Codex*, X, 31, 2).

⁵⁵ Hoffmann, *Rappresentanza/Rappresentazione* cit., p. 262; anche C. N. S. Woolf, *Bartolus of Sassoferrato. His Position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1913, pp. 181ss. (rist. ivi, 2012).

popolo e mutazione di stato fu molto grande alla città di Firenze».⁵⁶ Il cronista registra come nella contingenza infuocata 1293-1295 si allarghi il fronte politico alle nove Arti minori, anche se, come sappiamo, non al punto della loro piena integrazione nel sistema di governo del priorato.⁵⁷ È proprio adesso comunque che il popolo minuto di Firenze fa la sua comparsa nella cronaca, nella sezione che racconta la breve vicenda politica di Giano della Bella. Difficile che si tratti di una scelta casuale: la cacciata del «grande popolare» segna, per Villani, la subitanea estromissione del popolo minuto dalla scena politica alla quale si era appena affacciato: «e d'allora innanzi gli artefici e' popolani minuti poco podere ebbono in Comune, ma rimase al governo de' popolani grassi e possenti».⁵⁸ C'è qui l'annuncio, ad onta del dettato degli *Ordinamenti di giustizia*, fondati sull'assioma dell'unità del popolo,⁵⁹ della divaricazione non reversibile fra Arti maggiori (e mediane) e Arti minori, fra "popolo grasso" e "popolo minuto". La *mutazione* – avverte implicitamente Villani – è dunque tanto nella clamorosa novità degli *Ordinamenti* che nelle conseguenze del fallimento dell'avventura politica di Giano.

L'altra «mutazione di stato» coincide non certo a caso, cinquant'anni dopo, con il momento del Duca d'Atene, tra l'estate 1342 e il luglio 1343.⁶⁰ Di nuovo è una mutazione legata anche al ruolo del popolo minuto. Il cui profilo morale, a quest'altezza cronologica, si è irrimediabilmente degradato. Gli eventi dell'ascesa e della caduta di Gualtieri di Brienne svelano dunque una verità che il cronista sa bene e verso la quale ha guidato il lettore, e cioè l'estraneità radicale del

⁵⁶ Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, Guanda, Parma, 1990-1991, IX, 1, vol. II, p. 4.

⁵⁷ N. Ottokar, *Il comune di Firenze alla fine del Duecento*, Torino, Einaudi, 1974 (I ed. Firenze, Vallecchi, 1926), pp. 205-207; Najemy, *Corporatism* cit., p. 40.

⁵⁸ Villani, *Nuova Cronica* cit., IX, 8, vol. II, p. 87

⁵⁹ *La legislazione antimagnatizia a Firenze* cit., p. 5.

⁶⁰ Così in XIII, 4, commentando un cambiamento un cambiamento della moda introdotto dai *Franceschi* al seguito del duca: «Una istranianza d'abito, non bello né onesto»; la frivola tendenza dei giovani, uomini e donne, all'imitazione di pessimi costumi stranieri costituiva un annuncio: «e non fu senza segno di futura mutazione di stato» (III, p. 303).

popolo minuto, che del Duca era stato sostenitore, al corpo del popolo. Meglio per il cronista rimarcare anche lessicalmente questa distanza, e apostrofare i minuti come *popolazzo* (termine che è attestato dagli anni Sessanta del XIII secolo). Nel contempo la natura dell'unità del popolo è data dall'esclusione non solo del popolo minuto, ma anche – il cronista sente il bisogno di rimarcarlo commentando la cacciata del duca – di contadini e forestieri:

Altra ruberia od offensione corporale non fu fatta in tanto scioglimento di città, se non contro alla gente del duca; che ·ffu gran cosa, e tutto avvenne per l'unità in che ·ssi trovaro i cittadini a ricoverare la loro libertà e quella della repubblica del Comune. E ·ccìò fatto, il detto sabato quelli d'Oltrarno apersono l'entrata de' ponti, e valicaro di qua a cavallo e a piè in arme, e cogli altri cittadini de' V sesti feciono levare le sbarre e serragli delle rughe mastre, colle 'nsegne del Comune e del popolo cavalcarono per la città gridando: «Viva il popolo e Comune in sua libertà, e muoia il duca e'suoi!»; e trovarsi i cittadini più di mille a cavallo ben montati, e inn-arme tra di loro cavalli e di quelli tolti alla gente del duca, e più di X^M cittadini armati a corazze e barbute come cavalieri, *senza l'altro minuto popolo tutto in arme, senza alcuno forestiere o contadino; il quale popolo fu molto amirabile a vedere, e possente, e unito.*⁶¹

Il problema con il quale Giovanni Villani, dopo di lui Marchionne di Coppo Stefani e Bartolo da Sassoferrato, si confrontano in modo tormentato è quello di un universale impossibile. Tutti avevano ereditato un lessico che assegnava a 'popolo' il segno della totalità comunitaria, che però nel vivo dei conflitti innescati dall'affermazione del popolo-parte diveniva sempre più evanescente, persino nel linguaggio che avrebbe dovuto tutelarla meglio, quello dei giuristi.

Giovanni Villani poteva nutrire ancora nostalgia verso un passato unitario e privo di discordia, adoperando residualmente una semantica del popolo-tutto rivolta all'indietro, ma ancor più esaltando il ruolo di garante dell'unità interna assunto dal «popolo di Firenze». Già con lui era attivo però un dispositivo di rimozione che riconfigurava radicalmente lo stesso «popolo», colpendo il suo originario pluralismo duecentesco. Così, mentre il rimosso dell'unità comunitaria

⁶¹ Villani, *Nuova Cronica* cit., XIII, 17, vol. III, p. 334.

primaria riaffiorava sempre più raramente, la causa della sua fragilità veniva implacabilmente, ed esplicitamente, sottolineata: ben più in profondità delle minacce provenienti dai “grandi” consisteva nell’impossibilità di pensare proprio una qualche unità del popolo, un’impossibilità ben riflessa dall’abitudine a dire ogni volta di *quale* popolo si sta parlando, quale popolo è in azione. Parallelamente, nei giuristi più lucidi, come abbiamo rapidamente notato, ma anche in filosofi come Marsilio da Padova, traspare l’esigenza di mantenere attiva una semantica complessa del popolo, che comprendesse l’identità di popolo e *universitas*.

Perché questa semantica non declinasse, e perché al popolo potesse ancora essere legata la retorica dell’unità interna, mantenendo il suo valore di vocabolo fondamentale del senso comune politico, occorreva fare un uso metonimico del popolo al comando (piuttosto che perseguire l’ormai inafferrabile profilo del popolo integrale); e quindi fissare la differenza radicale fra la posizione (tanto indeterminata quanto decisiva) di coloro giudicati in grado di rappresentare la comunità, e di farsi, in comunione con quest’ultima, «popolo» (quelli cioè che costituiscono la *pars valencior* – nel linguaggio di Marsilio – o *sanior*), e le maggioranze amorfe (una certa accezione di *multitudo* nel linguaggio di Marsilio,⁶² o l’inquietante *maior pars* che elegge il tiranno nell’immagine di Bartolo), limitate nel diritto e nella capacità di determinazione.

Come si vede le immagini del popolo legate in qualche modo alla memoria dei Ciompi e alla riflessione sulla loro dolorosa vicenda, non sorgono all’improvviso, quasi uno scatto nervoso in reazione a una emergenza acutissima e impreveduta. Si inscrivono invece in una linea discorsiva e ideologica che risale molto indietro, e che si confonde con la storia intera dei regimi tardomedievali di popolo. Il tema cardine di fine Trecento, almeno a Firenze – in che modo proteggere la coesione del corpo sociale confinando, in un ruolo laterale, tutelato, una cittadi-

⁶² Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, Milano, Rizzoli, 2001 (trad. it. sulla base dell’edizione di R. Scholtz, Hannover-Leipzig, 1932-33; la *Dictio I* a cura di S. Radice), I, V, 1, p. 40: il riferimento non è a *multitudo* come sinonimo di popolo («universa multitudo», «multitudo seu populus» ecc.), ma alla *multitudo vulgaris* che comprende le parti della città meno onorevoli, ben separata dalla «valencior pars que totam universitatem representat», ivi, I, XII, 5, p. 134.

nanza sempre più di secondo grado, in qualunque modo la si definisse, se con vocabolario sociale (minuti, popolo minuto, ciompi) o se con lessico dotto (plebe, *multitudo vulgaris*) – possedeva un retroterra profondo. Rimane, senza che sia possibile qui tentare ulteriori approfondimenti, che tutte le sofferte elaborazioni successive al trauma dei Ciompi non riuscirono alla fine a superare davvero l'aporia sostanziale al "popolo", evocato come principio unitario e sintetico di legittimità, e marcato nel contempo dalla sua pericolosa permeabilità alle *partes* meno onorevoli e meno capaci di perseguire il bene comune. La sensibilità politica repubblicana suscitata dalle nuove correnti umanistiche maturò a contatto strettissimo con questa difficoltà, apparentemente insormontabile.

POST-REPUBLICANISM AND QUASI-
COSMOPOLITANISM IN MARSIGLIO OF PADUA'S
DEFENSOR PACIS

Cary J. Nederman

I begin with two faulty (although not uncommonly entertained) syllogisms that pertain to the political thought of Marsiglio (widely known as Marsilius, the Latinized version of his name) of Padua and the contents of his masterwork, the *Defensor pacis* (the *Defender of Peace*), completed in June 1324.

First:

Major: Padua during the lifetime of Marsiglio (or mostly thereof)¹ had been governed by a communal, republican system.

Minor: Marsiglio hailed from Padua as he acknowledges in the first chapter of the *Defensor pacis*.

Therefore: Marsiglio's thought may appropriately be characterized as Paduan republicanism.

Here is the second syllogism:

Major: Aristotle's *Politics*, once translated into Latin and circulated in Western Europe after c. 1260, stimulated language and ideas directly associated with republicanism.

Minor: The *Defensor pacis* contains many quotes from Aristotle.

Therefore: Marsiglio should be categorized as an Aristotelian republican.

A large number of highly reputable scholars subscribe to some combination of the prologisms I identify, even if they are entirely unaware of the fact. To wit: in 1965, the esteemed intellectual historian Nicolai Rubenstein, in a widely cited article, stated the following:

The Italian city-states in general, and Padua in particular, provide much of the institutional background for Marsilius' theory of the state [...] His faithful rendering of Aristotle's account of the genesis of the

¹ In 1318, the self-governing Paduan commune was supplanted by the "election" of Giacomo da Carreara as for all intents and purposes the city's *signore*: see J. K. Hyde, *Padua in the Ages of Dante*, Manchester, Manchester University Press, 1966, p. 3.

state, as culminating in the perfect *communitatis vocata civitas*, indicates the focal point of his political theory [...] It is difficult to evaluate Marsiglius' political theory without taking into consideration contemporary political thinking in his native country, and the political developments in the city in which he was born and educated [...] Padua was his original intellectual home.²

Rubinstein proceeds to identify selectively passages from the *Defensor pacis* that uphold his interpretation. In similar fashion, Quentin Skinner's 1978 magisterial two-volume study *The Foundations of Modern Political Thought* maintains that the «secular and purely political doctrines of the opening *Discourse*, in which Marsiglio describes the internal workings of the City Republics, seeks to diagnose the causes of their chronic weaknesses, and in the process develops a theory of popular sovereignty more overtly and systematically Aristotelian than any which had hitherto been advanced».³ In a footnote to this sentence, Skinner makes the connection more overtly: «I take Marsiglio's main aim in the first *Discourse* to be that of analyzing and seeking to vindicate the form of popular sovereignty embodied in Italian City Republics such as Padua».⁴ According to Antony Black, «Much of the argument in the first part of *The Defender* refers specifically to a city-state milieu, not unnaturally for an Aristotelian, and here Marsiglio drew on his knowledge and experience of the Italian city-states of his own day, sometimes with remarkable perception».⁵ J. K. Hyde takes *Dictio I* to simply reproduce the organization and inner workings of the Paduan communal system, neatly wrapped in an Aristotelian package.⁶ The examples of such claims could be multiplied almost endlessly. In support

² N. Rubinstein, *Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time*, in *Europe in the Late Middle Ages*, ed. J. R. Hale–J. R. L. Highfield–B. Smalley, London, Faber and Faber, 1965, pp. 46, 49.

³ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978, I, pp. 52-53.

⁴ *Ibid.*, p. 53 note. 1.

⁵ A. Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 59.

⁶ Hyde, *Padua cit.*, pp. 210-212, 309-309.

of their case, in my opinion, all of these scholars engage in some measure of cherry-picking and interpretive pre-disposition.

The argument of this paper is two-fold. First, Marsiglio is neither a republican nor an Aristotelian nor an Aristotelian republican. Second, to understand the nature of Marsiglian political theory, we must pay attention to the main project that (by his own acknowledgement) drives it. These two claims are intricately interwoven. The present essay will only be able to unravel a few threads. Specifically, I forward two propositions for consideration. First, the political context which framed his thought leads him to adopt a viewpoint that I will call “quasi-cosmopolitanism”, by which I mean a range of relationships and commitments depending upon circumstance that extend from very close affinities to the entirety of the human race. In this regard, I argue, Marsiglio falls under the sway of Cicero and the Roman tradition more generally.⁷ Second, this quasi-cosmopolitanism cannot be squared with the Aristotelianism attributed to Marsiglio, according to which «like his Scholastic counterparts, he [Marsiglio] grounds his argument on the Aristotelian notion of *polis*, as a community instituted for the sake of living and living well», to quote Maurizio Viroli as a typical exponent of the view.⁸ Reliance on the *polis*-centric element of Aristotle’s political theory sets untenable limits on Marsiglio’s ability to succeed in pursuing his main enterprise. One might reasonably say that Marsiglio is not so much anti-republican as he is “post-republican”.

So, what is the *Defensor pacis* all about? At the centre of Marsiglio’s political agenda is his stalwart opposition to the earthly pretensions of the priesthood and, especially, the papacy. This theme, more than any positive devotion to a particular set of constitutional arrangements, shapes his theory. The character of this opposition is not, however, always immediately evident, in part because of the organization of the *Defensor pacis* into two main and distinct discourses, as al-

⁷ A somewhat parallel inquiry, although covering a far broader scope, is C. Ando, “A Dwelling beyond Violence”: *On the Uses and Disadvantages of History for Contemporary Republicans*, «History of Political Thought», 31 (2010), pp. 183-220.

⁸ M. Viroli, *From Politics to Reason of State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 51.

luded to previously. *Discourse* I discusses the origins and nature of earthly political authority; the second *Discourse* (three times longer than the first) severely criticizes claims made on behalf of the rights of the Church and, particularly, the papacy, to exercise temporal power, and defends an alternative, conciliar ecclesiology. (A brief third section summarizes those conclusions derived from the preceding discourses that Marsiglio regards to be especially useful or worthy of emphasis).⁹ The structural division between the substance of *Discourse* I and of *Discourse* II was unusual for its time, inasmuch as it implies a distinction between the foundations of temporal government and of ecclesiastical affairs.

Yet the two sections of the *Defensor pacis* by no means form separate, self-subsistent, and internally coherent treatises. Rather, the single central theme that binds together the tract as a whole stems from Marsiglio's fear of the danger posed to human fulfilment (as experienced in a peaceful and self-sufficient community) by the interference of papal government in secular life. The entire force of the argument in the *Defensor pacis* is directed towards demonstrating the disruptive effects of the papacy's attempts to regulate temporal affairs. Approached from this perspective, *Discourse* I stipulates the arrangements necessary to bolster the stability and unity of secular communities so as to repulse papal interference, while *Discourse* II substitutes the principles of papal monarchy with those of a conciliar ecclesiology. Marsiglio, however, waits until the final chapter of *Dictio* I to name the unique and singular cause that even Aristotle could not have conceived, simply because the Philosopher lived in a time before it arose. The root, Marsiglio says, may be located in the claim asserted by the bishop of Rome – the pope – that he possesses a «plenitude of power» that stretches to «jurisdiction over all kings, princes, communities, groups and individuals [...] limited by no human law» (I.19.9).¹⁰ The pope's power allegedly stands above and outside of the

⁹ Although Gerson Moreno-Riãno demonstrates, however, that *Discourse* III is not insignificant; see *Marsilius of Padua's Forgotten Discourse*, «History of Political Thought», 29 (2008), pp. 441-460.

¹⁰ References to the *Defensor pacis* are embedded in the text, indicated by Discourse, Chapter and Section number; I use the translation by A. Gewirth with an

self-governance that earthly political systems – kingdoms and cities, as well as the empire – exercise. Consequently, the papacy asserts that it may legitimately interfere with secular politics, which leads to the disturbance of temporal peace.

The lessons Marsiglio aims to teach in the *Defensor pacis* cannot be learned in isolation from its primarily polemical goal. He calls upon all temporal authorities who are fit to act to halt and reverse the spread of the papacy's earthly powers before the papal plan of global dominion is realized. By rolling back the pope's secular influence, in turn, Marsiglio presumes that those territories already damaged by the papacy may begin to repair their internal disorder and disunity. He resolves to demonstrate why rulers and communities – especially in locales where the papacy's threat has not yet penetrated – ought to wager their salvation and temporal safety against the renunciation of the pope's right to intercede in earthly affairs. Marsiglio argues that opposition to the papacy is obligatory for both spiritual and temporal reasons. He appeals to the Christian duty to bear witness to the divinely ordained truth. Christian love for one's fellows dictates an obligation to correct them whenever they stray by showing them the error of their ways and the path to their deliverance. Among the dangers to Christian believers, according to Marsiglio, may be counted the papal «pestilence» that threatens the «civil life» (which may be regarded as «the best object of desire available to mortal man»), and thus interferes with the divine design (I.1.8). A Christian who knows his fellows to be in need, and yet who turns his back on them, does not possess the central virtue of charity.

Marsiglio reinforces the Christian duty to oppose papal infringement in earthly jurisdiction with a parallel obligation specifically founded on the quasi-cosmopolitan principle I have mentioned. In order to understand fully this idea, it is useful to read closely sections 2-6 of the first chapter of the first *Discourse*, in which he introduces the topic of his book, paying careful attention to references and attachments to specific locales and identities:

Afterward by C. J. Nederman (New York, Columbia University Press, 2000) in preference to the more recent version by A. Brett (Cambridge, Cambridge University Press, 2005). I outline my reasons for this in my review of Brett's version in «Political Studies Review», 4 (2006), pp. 328-329.

Section 2 addresses itself to what he calls the *Italicum regnum*, by which Marsiglio initially means the ancient Roman empire.¹¹ According to him, the success of Rome in bringing «the whole habitable world under its sway» may be attributed primarily to the peace by which its citizens lived together. When dissension arose, the Romans lost their empire and became thereafter subjected to other nations (*gentes*). In analogous fashion, the same thing has happened to Italy in Marsiglio's own day. The natives of the region (presumably meaning the original Roman territories to which he has just referred) have so forsworn their peaceful ways that «their ancestral name, which used to give glory and protection to all who appealed to it, is now, to their ignominy, cast into their teeth by other nations». Evidently, Marsiglio conceives of a united "Italy" in his own day modeled on the Rome of antiquity. There is no indication of loyalty to any particular city beyond that.

Section 3 is a sort of tease to the reader concerning the identity of a cause, unknown even to the mighty intellect of the Philosopher himself, for the breach of peace in current times. He declines to reveal the source of such intranquility, waiting until the final chapter of *Dictio I* to do so, as noted above. But he does insist that it endangers «all countries (*patriae*) and cities (*civitates*)» without territorial distinction.

Section 4 confronts the question of who should take responsibility for repelling this as-yet unidentified threat. The answer, simply stated, is: any and all who can. It pertains to individuals «and in an even greater degree to corporations/groups (*collegia*)» to come to the aid of their fellows. The reason is two-fold: it is both an expression of *cari-tas* and a duty stemming from «the bond or law (*ius*) of human society». The latter has a Stoic provenance which had been taken over and applied more widely in the thought of Cicero. It should come as little surprise that Marsiglio immediately quotes the Roman statesman and philosopher from his work *De officiis*, a treatise on moral, social and political thought that was one of the most popular secular texts throughout the Middle Ages. He quotes (accurately)¹² Cicero's decla-

¹¹ On the meaning of this phrase in Europe up to Marsiglio's time, see Rubinstein, *Marsilius of Padua*, p. 45.

¹² I say «accurately» because Marsiglio has earned notoriety for misquoting numerous texts out of apparent convenience, none more often than Aristotle's *Politics*.

ration in *De officiis* I.22 that «we are not born to ourselves alone; but our country (*patria*) claims a share in us, likewise our friends (*amici*)». Marsiglio then turns to the next sentences from the same passage of *De officiis*: «Moreover, as the Stoics hold, the things that grow in the earth are all created for the use of men, but men are born for the sake of men. In this we ought to follow the lead of nature, and to bring forth common utilities of all». On the basis of Cicero's words, Marsiglio concludes that our duty to oppose by any means the source of discord stems from the very root of our humanity. Nothing less fully serves the "common utility". Cicero steps in to problematize and pluralize the forms of human attachment.

Section 5 returns to the theme of the Christian's obligation to follow the example of Christ, sent into the world by the Father in order to reveal the truth. Thus, it is a «grave sin» for a person of genuine faith to fail to expose «the common enemy of the human race». Marsiglio supports his condemnations with quotations from the New Testament.

Chapter 6 finally arrives at the evidence ordinarily cited as the basis for Marsiglio's Paduan republicanism. It deserves quotation at length:

Heeding and obeying the admonitions of Christ, the saints, and the philosophers mentioned before, I am a son of Antenor (*Antenorides*) [that is, a Paduan], in whom the spirit of understanding these things (if grace is given to me) and confidence if I be so aided [...] acting from reverence for the giver, from love of spreading the truth, from fervent affection for fellow men and country (*patria*), from pity for the oppressed, from a desire to save them, to recall the oppressors from the deviation of error, and to arouse resistance of those who suffer such things when they can and should combat them.¹³

Who can save Padua from such depredations? Ludwig, the German king and aspirant to the imperial throne, of course! In a mini-encomium, Marsiglio lists Ludwig's remarkable characteristics, which will naturally lead him to move against the pope and his henchmen. Marsiglio hopes that the *Defensor pacis* may assist the king in his pur-

¹³ The phrasing here echoes Cicero's definition of justice as entailing not only that one refrain from doing injury, but also that one protect others from imminent harm that Marsiglio in I.19.13 quotes directly from *De officiis* I.23.

suit of a political (and presumably military) retort to the outrageous ecclesiastical claim to a plentitude of power. Marsiglio never again refers to Padua specifically, but instead speaks of the *regnum Italicum*, which in his day denoted the Northern Italian cities that were nominally subordinated to the Holy Roman Emperor. As noted before, many scholars have, however, identified particular elements of his political theory in *Dictio I* as emanations of a distinctively Paduan experience that reflects republican proclivities.

One struggles to find in the *Defensor pacis* elements of a robust republicanism comparable, for instance, to Ptolemy of Lucca's tract *De regimine principum*, written around 1300.¹⁴ Certainly, love of country is valued, but, following Cicero, so is a natural duty to humanity and even obligations to friends. (Marsiglio would certainly have known a similar passage in *De officiis* that adds parents and other relatives to the list.) Thoughtful consideration of the references to Cicero, it seems to me, unlocks the post-republicanism that I attribute to Marsiglio.¹⁵ Cicero's social and political theory begins with the postulation that every human creature is endowed with an associative urge, but that this instinct, derived from a latent natural capacity for rational reflection conjoined to an inherent but inchoate power of language, must be drawn out. Reason, he repeatedly insists, is a gift from the gods and is what we share uniquely with the divine, but its manifestation and actualization depend purely on the collaborative efforts of human beings.

Once realized, in turn, people employ their ability to reason in order to establish the terms of their cooperation, a function of discovering the requirements of justice as grounded in natural law. The civili-

¹⁴ For a comparison of their mutual positions, see *Putting on the Toga: Classical Roman Roots of Two Medieval Italian 'Aristotelian' Political Theorists (Ptolemy of Lucca and Marsilius of Padua)*, in *Inventing Modernity in Medieval European Thought, c. 1100 – c. 1450*, ed. B. Koch–C. J. Nederman, Kalamazoo, MI–Berlin, Medieval Institute Publications–De Gruyter, 2018, pp. 73–94.

¹⁵ The following account of Cicero's position builds on N. Wood, *The Social and Political Thought of Cicero*, Berkeley, University of California Press, 1988, esp. pp. 70–89; L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone*, Florence, La Nuova Italia, 1990, pp. 17–27; J. Connolly, *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*, Princeton, Princeton University Press, 2007, esp. pp. 86–117.

zation of humankind generates, in turn, a general recognition that we possess by nature a vast range of entanglements with our fellow human beings.¹⁶ To humanity as a whole, we owe a basic obligation to behave justly, conceived in the sense of equity without regard for distinctions of status, ethnicity, or any other divisions among peoples. With our families, we possess a closeness that marks a sort of instinctual particularity. Our friendships, if properly realized, are mirrors of our own virtues. And our country demands our readiness to sacrifice ourselves (whether by our time and energy, our property, or even our lives) in the name of communal virtue.

The important point for present purposes is that all of these duties are aligned with nature, yet none of them for Cicero is entirely overweening. We are creatures positioned to make judgments about which obligations are most compelling according to our natural capability to reason. The different duties that pertain to us simultaneously shape our social and political relationships with one another and define our moral orientations. The Ciceronian framework thus presents a plethora of different building blocks from which to construct multiple intellectual edifices. Certainly, a strong element of devotion to *patria* runs throughout Cicero's social and political writings. Yet so, too, does his insistence on social bonds beyond country that unite humanity. This is what I mean when I call Marsiglio a quasi-cosmopolitan. He acknowledges duties to country (that is, a leading precept that we associate with republicanism), while in some cases these are subsumed under our natural universal duties to fellow human beings, regardless of their civic identities.

The reason why he does so reflects the nature of the foe. The papacy arrogates to itself a complete and exclusive jurisdiction over the whole world, political dominion and property included. Parochial republicanism, in the sense of a love of country that prioritizes the self-governing institutions of one's city (or even of republican government in Italy generally), stands little chance of success against the juggernaut that is the pope's machine-like efficiency in appropriating the rights of Europe's territories generally. Only a call to action on the part of all hu-

¹⁶ For an appreciation of this point in relation to contemporary republican claims, see J.-H. Kwak, *Republican Patriotism and Machivelli's Patriotism*, «Australian Journal of Political Science», 52 (2017), pp. 440-441.

mans and all of their governments everywhere might be sufficient to repulse the destructive onslaught of the Rome bishop's insatiable desire for world domination. If one comprehends the entire reason that Marsiglio wrote the *Defensor pacis*, any attachment to a specific city or preference for a particular constitutional system must be judged irrelevant and even absurd.

By virtue of Marsiglio's polemical intentions, his argument depends upon the breadth and viability of its call to all forms of political organization. To the extent that he might create a framework equally relevant to the experiences of urban communities, national monarchies, and more amorphous territorial units such as the German empire, he strengthened the foundation of his opposition to papal interference in secular affairs. Quasi-cosmopolitanism and post-republicanism converge at precisely this point. If Marsiglio made a general appeal on the basis of the Ciceronian principle that one has a duty of justice toward humanity alone, his words would lack force. Yet to limit his cry for resistance to a defined constitutional, institutional, or territorial standard would undermine his project as well.¹⁷

Consequently, Marsiglio posits a political theory that achieves both aims: a general entreaty to combat the encroaching papal hazard (because we have a duty to our fellow human beings) conjoined with recognition that all governments have an equally legitimate stake in taking action because the cause is a common one. In other words, he attempts to balance a cosmopolitan outlook that embraces a unified human race with an acceptance that those very same humans are organized politically into smaller units of association as well as personally into personal relationships (friendships, familial links of various sorts) with other people.

These factors yield in the *Defensor pacis* what might properly be termed a «generic» political theory.¹⁸ Most of his rough contempo-

¹⁷ A point (over)emphasized by C. Condren, *The Status and Appraisal of Classic Texts*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 189-197 and *passim*; Condren's extreme interpretation has been soundly demolished by J. M. Blythe, *Ideal Government and justified the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 199-202.

¹⁸ See C. J. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio's Defensor Pacis*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1995, pp. 19-24.

raries – the Aristotelian scholastics with which he is usually associated – squabbled over which mode of political life best suited or realized the ends of political association. Marsiglio adopted the more encompassing view that diverse forms (although *not just any* form) of political arrangement may equally promote the purposes implicit in “healthy” socio-political intercourse free from papal meddling. This generic character is evident from the outset of *Discourse I*, where the very first substantive issue he addresses is the nature of the *regnum* (“kingdom”, although sometimes anachronistically translated ‘state’). There are, Marsiglio observes, four ways in which *regnum* may be defined (I.2.1). The first three are reasonably conventional. A *regnum* may be conceived geographically, as a collection of cities or provinces ruled by a single government; or constitutionally, as a form of government in which one virtuous man rules over the citizens (the concept that Marsiglio attributes to Aristotle); or in a compound sense, which combines the first two meanings and which is, he says, «the most familiar sense of this term». But Marsiglio explains that «the sense in which we shall use this term in our determination of questions» differs from common definitions. In the fourth, distinctively Marsiglian, sense, *regnum* denotes «something common to every species of temperate government, whether in a single city or in many». In other words, *regnum* is used generically to indicate those properties that render a government well ordered or “healthy” regardless of either the size of the territory it rules or the specifics of its institutional arrangement. All properly organized communities have shared features; *regnum* (sometimes conjoined with *civitas* – “city” or “civic community” – which he uses as a rough equivalent) is the word Marsiglio employs when he wishes to speak generally about such communities.

By directing his argument to the broadest possible audience, he professes indifference to geographic or constitutional distinctions so long as a community is governed in a “temperate” manner, that is, according to principles befitting a *regnum*. Marsiglio reinforces this generic approach at crucial moments throughout *Discourse I*. He accepts the typical Aristotelian distinction between the three modes of healthy constitution (kingship, aristocracy, and polity) and the three types of diseased

regime (tyranny, oligarchy, and democracy). But given the opportunity to express a preference for government by the one, the few, or the many, he declines the invitation entirely: «As to which of the temperate governments is best or which of the diseased governments is worst, and the relative goodness or badness of the other species, the discussion of these points is not part of our present concern» (I.8.4). This is a remarkable deviation from medieval convention. Political authors of the Latin Middle Ages normally either assumed or expressly defended the superiority of one form of government over others.

Not even the imperial system of rule is accorded priority by Marsiglio. In spite of the fact that the *Defensor pacis* is addressed to Ludwig of Bavaria, Marsiglio's indifference to constitutional and geographical variation is extended to world dominion: «The question of whether it is advantageous to have one supreme government in number for all those throughout the world who exist in a civil life [...] merits reasoned study, but it is distinct from our present concern» (I.17.10). Marsiglio's refusal to take a stand on the question reinforces the impression that his political tenets are intended to apply equally and without exception to all manner of governments. This makes him not a full-blooded cosmopolitan, but a partial one. It also means that he should not legitimately be described as a republican, since his commitment to any given political system depends upon its efficacy in defeating the forces of the pope.

According to Marsiglio, the ordering of human associations – political, human, and personal – necessarily remains flexible and competing duties are evaluated according to context. In this regard, he would seem to echo Cicero, but with a crucial difference: he always traces differential judgments back to his overarching rhetorical project, namely, constraining the power of the church and its head. The attribution to him of any version of Christian Aristotelianism pushes against his agenda. Ciceronian universalism contrasts markedly with the unit of political association to which Aristotle's theory is meant to apply.¹⁹ For Aristotle, the “political” nature of

¹⁹ It should be noted that some scholars continue to believe that no essential differences between the political theories of Aristotle and Cicero can be found, especially among those who are interested more in contemporary versions of

human beings is strictly confined to and expressed in the *polis*, as scholars surveyed at the beginning of this paper commented. The core unit of association embraced by Aristotelian naturalism ultimately resists any plausible attempt to stretch it in order to encompass a larger territory such as an empire, let alone humanity as a whole.

This constraint is telling. Julia Annas has differentiated between Aristotelian and Ciceronian frameworks as a distinction between what she terms «partialism» as distinguished from «impartialism».²⁰ The former refers to the special role played by the *polis* in Aristotle's political theory, namely, in the development and exercise of the moral virtues. «The *polis* – Annas says – marks the boundary of moral concern in ways which clearly leaves a number of people unaccounted for».²¹ By contrast, the Stoic-inflected view adopted by Cicero entails an inclusive perspective. Annas notes that «the main line of Stoic ethics developed in a way that makes serious ethical concern about the *polis* problematic at best [...] For a Stoic there is nothing *distinctive* about the subset of our relations to others that involve the *polis*».²² In direct and obvious divergence from Aristotle, the adoption of a Ciceronian outlook applicable to a wide range of contexts opens the door to a political theory of greater breadth. Marsiglio requires a doctrine that does not delimit the responsibilities one owes to others strictly on the basis of one's *polis*. Cicero's impartialism (associated with Stoicism) fits the bill. His debt to Cicero places him fundamentally and irreconcilably at odds with Aristotle's *polis*-centered «partialism».

This suggests one element of a plausible explanation of why Marsiglio never refers to his work as *scientia politica* – the Latin

republicanism; for example, I. Honohan, *Civic Republicanism*, London, Routledge, 2002, pp. 15-40.

²⁰ J. Annas, *Aristotelian Political Theory in the Hellenistic Period*, in *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, ed. A. Laks–M. Schofield, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 75, 78.

²¹ Ivi, p. 77.

²² Ivi, pp. 77-78.

translation of Aristotle's *politikē epistēmē* – anywhere in the *Defensor pacis*, despite its ubiquity among scholastic Aristotelians throughout the Late Middle Ages.²³ Some recent scholarship has pointed instead toward Roman law as a more likely source for how he frames his thought.²⁴ After all, in precisely those places in the *Defensor pacis* where one might expect to see *scientia politica* one encounters *scientia civilis* or some variant thereof. *Scientia civilis* is the terminology that civilian lawyers employed to characterize their method.²⁵ I hypothesize that Marsiglio understood perfectly well that Aristotelian “political science” was the systematic study of the *polis*, whereas the “civil science” of the Romanists provided a far more useful tool in successfully pursuing his papal enemy. Janet Coleman and Maurizio Viroli have both noted, without reference to Marsiglio, the presence of Roman legal language – much of it associated with Cicero – in political writings dating from the early fourteenth century.²⁶ Given the conceptual and linguistic convergences between Cicero and Roman law, it is quite reasonable to posit a connection between them that redirects the *Defensor pacis*

²³ C. J. Nederman, *Beyond Aristotelian Political Science: Scientia civilis and Romanism in Marsiglio of Padua's Defensor pacis*, «International Journal of the Classical Tradition» (On-line preprint February 2019: doi.org/10.1007/s12138-019-00507-5).

²⁴ For instance, A. Lee, *Roman Law and Human Liberty: Marsilius of Padua on Property Rights*, «Journal of the History of Ideas», 70 (2009), pp. 23-44; Nederman, *Beyond Aristotelian Political Science* cit.

²⁵ I would be remiss if I did not mention another effort to separate Marsiglio from Aristotelianism by investigating his relationship with Averroism and certain Averroists thought to bear on the understanding of the premises of Marsiglian political «science»: see A. Mulieri *Marsiglio of Padua and Peter of Abano: The Scientific Foundations of Law-Making in the Defensor Pacis*, «British Journal for the History of Philosophy», 26 (2018), pp. 276-296, and *Against Classical Republicanism: The Averroist Foundations of Marsilius of Padua's Political Thought*, «History of Political Thought», 40 (2019), pp. 219-245.

²⁶ Viroli, *Politics* cit., pp. 53-55; J. Coleman, *Science of Politics and Late Medieval Academic Debate*, in *Criticism and Dissent in the Middle Ages*, ed. R. Copeland, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 181-214; also useful is Ando, *A Dwelling beyond Violence* cit.

away from Aristotelian republicanism and toward the quasi-cosmopolitan theory that I previously described.

A further problem with locating Aristotelianism at the philosophical core of the *Defensor pacis* arises from the dual structure of the work itself. Alan Gewirth once argued that the division between *Discourses* I and II could be characterized by a difference between the “republicanism” of the first and the “absolutism” of the second, reflecting utterly incommensurable positions.²⁷ A bifurcation clearly exists so long as one posits the first *Discourse* as essentially Aristotelian in substance and the second one as devoid of any pretense to Aristotelianism. Indeed, although it runs to nearly 300 pages in critical edition, *Discourse* II contains only three direct (albeit somewhat problematic) citations to Aristotle’s *Politics* (and a spurious one). One pertains to the definition of the church (II.2.2); the second to the need for the ruling part to ensure that no part of the population becomes too numerous (II.8.9); the third to the exclusion of the priesthood from political office (II.9.8). (The specious citation ascribes to Aristotle a position that actually has its source in Cicero [II.22.15].) In sum, Marsiglio’s supposed Aristotelianism plays no significant role in most of the book.

How to account for this apparent divergence?²⁸ Did Marsiglio suddenly lose his Aristotelian fervor once he turned to the topic of ecclesiology? Beyond the quite sustainable hypothesis that his citations of the *Politics* (and other of Aristotle’s writings) in *Dictio* I were largely superficial and rhetorical in character, one might surmise that, in the face of the “universal church”, Aristotle’s particularistic *polis*-centered philosophy lacked applicability and relevance. Compelled to move beyond republican parochialism in order to construct his anti-ecclesiastical theory of human government, Marsiglio depends upon a wider vision, typical of Cicero and Roman law, that effectively matches the claims of the papacy. As has elsewhere been documented,

²⁷ A. Gewirth, *Republicanism and Absolutism*, «Medioevo», 5 (1979), pp. 23-48.

²⁸ A rather idiosyncratic attempt to solve this dilemma was offered by G. Garnett, *Marsilius of Padua and ‘The Truth of History’*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

broadly Romanist principles do bind together the two main discourses of the *Defensor pacis*.²⁹ Even stretched to its limits, Aristotelian political theory could not provide comparable raw materials for the sort of argument that Marsiglio must construct. Again, the political agenda that drives the *Defensor pacis* militates against the partialist tenets of Aristotelianism as expressed in the *Politics*. The only alternative would be to develop a theory along the lines of Dante's *Monarchia*, which relies in no way on the *Politics* in order to sustain an "Aristotelian" universalism.³⁰

That any republican thinker of the later Middle Ages rested his position on fundamentally Aristotelian foundations should be reconsidered at the very least. Even such an overt and stalwart advocate of republicanism as Ptolemy of Lucca had an ambiguous relationship with Aristotle's political philosophy.³¹ In any case, once we sweep aside the faulty, and certainly simplistic, logic supporting the claim that Marsiglio of Padua was an Aristotelian republican, as stated at the beginning of this paper, it becomes possible to comprehend his thought without standing in the shadow cast by unwarranted preconceptions. Those who look to the *Defensor pacis* as a paragon of Aristotelian republicanism are bound to be disappointed.

²⁹ Nederman, *Beyond Aristotelian Political Science* cit.

³⁰ M. E. Sullivan, *Justice, Temptation, and the Limits of Princely Virtue in Dante's Conception of the Monarch*, in *Princely Virtue in the Middle Ages, 1200-1500*, ed. I. P. Bejczy—C. J. Nederman, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 123-138.

³¹ C. J. Nederman—M. E. Sullivan, *Reading Aristotle through Rome: Republicanism and History in Ptolemy of Lucca's De regimine principum*, «European Journal of Political Theory», 7 (2008), pp. 223-240.

REPUBLICANISM, VIRTUE AND TYRANNY

James Hankins

The connection between humanism and republican liberty, as explored by the great Renaissance historians Hans Baron and Eugenio Garin in the 1950s and 60s and again, more broadly, in influential works by J. G. A. Pocock and Quentin Skinner and their followers from the 1970s onwards, has stimulated in recent decades wide interest in what is called “civic humanism” or “the republican tradition” from the Middle Ages down to the time of the American revolution and beyond. The tendency to focus on republican liberty, usually combined with anachronistic understandings of what a republic might be, has left in shadow large tracts of humanist political reflection.¹ There are, for instance, rich veins of humanist literature that discuss such themes as the morality of war, empire and interstate relations generally; cosmopolitanism and the pitfalls (or advantages) of nativism; the proper role of wealth and the wealthy in politics; how rulers may secure obedience without coercion; the dependence of laws and constitutions on the moral character of rulers and the causes of political corruption; the justification for social hierarchies; the moral reform of elites; the theory of deliberation; the role of honor and piety in knitting together the social fabric; and how to diagnose, prevent, and reform the human impulse to tyranny.²

A narrow focus on “republican” themes that ignores the wider aims of humanist political thought can also lead to serious distortions in our understanding of even those themes. The humanists’ central message, as I argue in my recent book, was that cities needed to be governed by

¹ J. Hankins, *Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, «Political Theory», XXXVIII, 4, 2010, pp. 452-482.

² A number of these themes are explored in J. Hankins, *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2019.

well educated men and women of high character, possessed of practical wisdom, and informed by the study of ancient literature and moral philosophy. The belief that the most important humanist contribution to political thought was a defense of “republicanism” (a word not attested before the early nineteenth century) imposes on humanist political thought an ideological polarization of a modern kind, absent from Renaissance sources. Thus key terms such as *libertas* come to be defined in overly narrow or anachronistic ways. Scholars tend to dig up the relatively few mentions of republican liberty in the hope of excavating modern understandings of freedom – freedom as a natural right for instance – while failing to notice that for most Renaissance humanists, freedom was a moral achievement, the fruit of virtue, and was prevented from collapse into license only by good character.

Another key term whose meaning for humanists has suffered distortion owing to a narrow focus on “republican ideology” is the term *tyrannis* or tyranny. In the modern historiographical discourse of republicanism tyranny is normally understood as the opposite of republican government; it is arbitrary, “oppressive” one-man rule, existing in contrast with legitimate “popular government”. It ignores the possibility that princely rule might be enlightened and lawful, as most humanists believed, and ignores the political reality that cities like Florence, supposedly ruled by its guilds and *popolo*, were in fact ruled by informal power-sharing arrangements among wealthy and powerful oligarchs. Since humanist thought on tyranny is a *mare magnum* not to be encapsulated in a few pages, this article, to give some sense of how humanists thought about tyranny, will concentrate on the famous Renaissance controversy concerning Julius Caesar, and whether or not his rule should be described as tyrannical.³

The example of Caesar’s life offered humanists a great proof of their beliefs about virtue, but also, potentially, undermined them. Whether Caesar had been a tyrant or one of the noblest of Roman heroes remained a constant subject of debate among humanists throughout the quattrocento and well into the sixteenth century. The debate was an ancient one, to be sure. The ancient authorities most valued by the humanists disagreed sharply about his moral status. Sallust – a ca-

³ For a much fuller discussion see Hankins, *Virtue Politics* cit., pp. 103-152.

nonical author in the Roman literary tradition and later in the humanist school – who was himself a client and supporter of Caesar, praised him for his eloquence, generosity, and compassion; for Sallust Caesar was an exemplar of far-seeing prudence and civic virtue. Imperial Latin authors like Seneca and the whole Roman legal tradition were ranged on the side that upheld the legitimacy of the Caesars and saw them, potentially at least, as beneficent rulers. Ancient Christian historiography saw Caesar as the founder of the dynasty under whose rule God sent Jesus Christ into the world, a kind of divine endorsement. As the Greek historians and biographers of the Roman empire became available in Latin in the course of the quattrocento, their writings, especially those of Plutarch and Appian, tended to reinforce the generally positive view of Caesar and the monarchy he established. But there were important exceptions, one in particular. Cicero's voice, always a powerful one in humanist ears, had thunderously denounced Caesar as a tyrant in a canonical text of humanist political morality, the *De officiis*. The basis of his attack was Caesar's violation of *ius*, the legal norms of the Roman state. But these external, legalistic criteria of good rule were precisely what the virtue politics of the humanists sought to transcend.

In part because of these disagreements among his most revered authors, Francesco Petrarca became obsessed with Caesar and wrote what eventually became a small monograph on him called *On the Deeds of Caesar* (*De gestis Caesaris*), a work that deserves to rank among the finest examples of Renaissance historiography.⁴ Petrarch was convinced that Caesar was the greatest general of all time and displayed magnificent virtues such as clemency, humanity and moderation that were worthy of emulation, indeed desperately needed, by princes in his own time. The longest demonstration in all of Petrarch's writings of how the virtues conferred charismatic powers of leadership, in fact, comes in his discussion of why Caesar had been such a successful military leader, binding his troops to him with absolute loyalty. One reason among many was that Caesar showed no respect for social status: «He didn't value his soldiers based on their fine

⁴ Francesco Petrarca, *De viris illustribus III: De gestis Caesaris*, ed. G. Namia, Florence, Le Lettere, 2012.

manners or good looks or their fortune, but on the basis of their physical and moral qualities».⁵ Caesar's willingness to elevate the meritorious obviously chimed with the wider themes of virtue politics. His egalitarian attitude to merit allowed him, despite his noble descent, to bond with his troops, a skill his rival Pompey was said to lack.

On the dangerous question of whether Caesar had been a tyrant – dangerous because it threw into doubt the legitimacy of Rome's whole imperial system and its modern descendents – Petrarch sided firmly with Caesar and resisted Cicero's judgement. Petrarch was not writing panegyric, and he admits that Caesar did some things that were wrong and unjust. He privatized the teaching of military discipline, traditionally a public exercise. He high-handedly raised legions on his own authority, and after his victory seized, again on his own authority, the unconstitutional office of *dictator perpetuo*. The very worst thing he did was to take up arms against his own country – an act, says Petrarch, than can never be justified. Petrarch would not absolve him of blame for these actions. «He did things, I admit, which would confound a free city – indeed a city that was the mistress of nations – first with amazement (*stupor*), then anger».⁶

Yet the historian, says Petrarch, can come to understand why a noble nature like Caesar's could be driven to such actions. Caesar was a great man, and such men arouse envy in smaller minds. The envious were his fellow patricians, not the common people, who loved him. His opponents in the Senate, not excluding Cicero, were locked into a systems of clientage and self-interest from which they could not escape and which led them to follow a morally inferior man such as Pompey. This commitment in turn forced them to treat Caesar unjustly. There was no difference in legitimacy between Pompey and Cicero: both aimed at an autocratic form of rule similar to that which the tyrant Sulla had employed a generation before. Both acted like kings and not generals of the Roman state. All rights human and divine in Rome had been turned upside down and perverted out of hatred for Caesar, and the political system was rigged against him; the tribunes

⁵ Ivi, p. 231 (XXVI, 97).

⁶ Ivi, p. 155 (XX, 31).

of the people who had supported him had been treated with contempt and had left the city, «either of their own free will or because they had been expelled».⁷ Caesar's choice was whether to follow the example of Scipio Africanus – Petrarch's other favorite Roman hero – and go voluntarily into exile when charged unjustly with crimes by his patrician enemies, or to fight for his rights. Caesar chose to fight. He crossed the Rubicon, having been encouraged to do so by a divine portent, then marched on Rome.

Caesar started a civil war for reasons that «perhaps had no small appearance of justice, if there can ever be any just cause for attacking your country, although other, less just reasons were adduced by others whose reliability is discredited by their manifest hatred of him».⁸ But he was not a tyrant because his actions were never those of a tyrant. Unlikely Pompey, who promised only retribution against his enemies, Caesar showed great clemency and, after coming to power, ruled with generosity and justice. He always forgave his enemies and sought reconciliation. His victory in the civil wars brought hope to the people of Rome and to Italy. Only Pompey and the Senate, the political elite in other words, were filled with fear. His civil virtue was shown by his manifest hatred of taking a fellow citizen's life. Above all – significantly for a Christian like Petrarca who valued the *pax romana* for religious reasons – he constantly sought to make peace. During the civil wars there had been a proposal for the rival generals to lay down their arms and return to practicing the virtues of restraint and moderation required for civil life (*ad equam civilitatem*), which would at last make the city safe and free. Caesar wanted to make peace on these terms but the supporters of Pompey could not bear to see anyone made equal to him. Over and over again Petrarca demonstrates – often relying on Cicero's own letters, which Petrarca had himself rediscovered – that Caesar was the man of peace, generosity, mildness and virtue that Rome needed in the crisis of her republic. His assassination was thus an outrageous act of supreme wickedness. His assassins were all condemned to die violent deaths within three years: «some by ship-

⁷ Ivi, p. 162 (XX, 166).

⁸ Ivi, p. 154 (XX, 10).

wreck, others in battle; and certain ones fell by the very same sword they had used to stab Caesar, showing by clear proofs that his murder was pleasing neither to men nor to God».⁹

The most important representative of Petrarchan humanism in the generation after the great poet's death was Coluccio Salutati (1331-1406), the humanist chancellor of Florence, who like Petrarch defended Caesar against the charge of tyranny. Uncharacteristically for a humanist, however, Salutati's analysis of the question drew on contemporary legal theory in order to prove he was no tyrant and that his murder was therefore not justified. He undertook this project in a treatise *On the Tyrant* (*De tyranno*), his only formal work of political theory, composed when he was almost seventy. The work was written primarily to defend Dante, Florence's famous and admired poet, for having placed the Roman republican heroes Brutus and Cassius in the lowest circle of hell, next to Judas Iscariot (*Inferno* 34.61-67). Defending Dante entailed repudiating the political principles of late republican Rome, the political judgement of the period's most famous statesman, Cicero, and defending the monarchical principle.

The interpretation of *On the Tyrant* in modern scholarship has in general turned on resolving the startling contradiction between Salutati's role as Chancellor of Florence, the official spokesman for a "republican" regime, and his defense of monarchy in the treatise. The work has been explained as a senile lapse into conservatism and piety, or as an insincere rhetorical exercise, or as a spasm of "medieval" sentiment, provoked by the "hyperclassicism" of men like Niccolò Niccoli and Poggio Bracciolini in the younger generation. From the perspective of virtue politics, however, the work is readily intelligible. Salutati, like his disciple Leonardo Bruni, did indeed labor in his official writings as chancellor to defend the moral legitimacy of what he called "political", i.e. constitutional government in city-states, including popular governments oriented to liberty. Like every political writer of the time he denounced tyranny. But none of this entailed a rejection of monarchy as a legitimate form of government.

Like other humanists, Salutati was not a political "exclusivist": he did not contend that there was only one legitimate regime (like some

⁹ Ivi, p. 240 (XXVI, 275-277).

modern defenders of democracy).¹⁰ To premodern ways of thinking the defense of civil republics was perfectly compatible with the argument that monarchy was the best form of government in the universal empire. Universal empire was a kind of legal fiction invented by medieval jurists to conceptualize the political order of Christendom.¹¹ It was modelled on the laws and institutions laid out in the *Corpus of Roman Law* promulgated by the Christian Roman emperor Justinian in the sixth century ce. According to a common view in the late middle ages, found for example in Tolomeo Fiadoni (a.k.a. Ptolemy of Lucca), the great scholastic theorist of republican government, and elaborated in the politico-legal thought of Baldo degli Ubaldi, the greatest jurist of Salutati's time, monarchy was the best form of universal government because, when functioning properly, it ensured internal peace within Christendom, provided a defense against barbarians, and imposed a legal structure for resolving interstate disputes. At the provincial or local level, nevertheless, *civitates* were perfectly free to follow the forms of governance best suited to their traditions, moral character and relative size, whether kingships, aristocracies or popular governments. Constitutional governments, whether of the one, the few or the many, were always liable to degenerate into tyrannies, and tyrants should be resisted, but that unfortunate circumstance did not invalidate good regimes. In absolute terms, however, monarchy was the best form of government, provided the monarch possessed virtue and wisdom.

Thus in *On the Tyrant* Salutati writes (expostulating with his imagined interlocutor, Cicero):

But, by the majesty of the everlasting God! Is it not the case that one constitutional form of a commonwealth (*status reipublicae*) is to be found in monarchy? Was there no commonwealth at Rome while it was under kings? Was there to be none after Caesar under the rule of a single one of the holiest emperors? Is it not sound politics, approved by the judgement of all wise men, that monarchy is to be preferred to all other forms of government, provided only that it be in the hands of a good man who is devoted to wisdom? There is no greater liberty than obedience to the just commands of a virtuous prince. As there is

¹⁰ Hankins, *Exclusivist Republicanism* cit., pp. 453-455.

¹¹ See the article of Quaglionni in this volume.

no better or more divine rule than that of the universe under one God, so a human regime is better the more nearly it approaches that ideal. But no regime can be more like this than that of a unified leadership [*unico principante*]. For a polyarchic regime is nothing unless the multitude come together in one common will, and unless one commands and the rest obey, there will not be one regime but several. Why, Cicero, should you condemn what you have learned from Aristotle? You know that among the kinds of government, various both in their nature and in the order of time, considering the welfare of the subjects and natural necessity, monarchy has precedence over all the rest. It is a law of nature that, since some are born to serve and others to rule, in order that equality may be preserved among all in due proportion, government should be in the hands of the better [part].¹²

Here Salutati reminds Cicero that not only is monarchy a republican constitution (*status* or *condicio reipublicae*) and non-despotic (*politicum*), but that the early Roman kingship and the Principate were also “republican” in this pre-modern sense. Equal justice, on the Aristotelian principle of “geometric justice” (*debitae proportionis aequalitas*), requires that the better sort rule. In other words Salutati accepts the humanist meritocratic principle that the more worthy should rule the less worthy. He also defends the principle of unity in government, and says it ap-

¹² *De tyranno* 4.16-17, in Coluccio Salutati, *Political Writings*, ed. S. U. Baldassarri, tr. R. Bahemihl, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2014, pp. 129-131: «Sed per immortalis Dei maiestatem, nullusne est rei publicae status in monarchia? Nullamne Roma rem publicam habuit donec sub regibus fuit? Nullamne post Caesarem habitura fuit sub alicuius quemvis sanctissimi principis dominatu? Nonne politicum est et omnium sapientum sententiis diffinitum monarchiam omnibus rerum publicarum condicionibus praeferendam, si tamen contingat virum bonum et studiosum sapientiae praesidere? Nulla libertas maior quam optimo principi, cum iusta praecipiat, oboedire. [17] Quod si nihil divinius et melius quam mundus regitur uno solo praesidente Deo, tanto melius est humanum regimen quanto propinquius ad illud accedit. Illi vero similis esse non potest quam unico principante. Nam et multorum regimen nihil est nisi in unam sententiam conveniat multitudo; si quidem nisi praecipiat unus et ceteri pareant, non unum erit sed plura regimina. Quid abhorres hoc, Cicero, quod apud Aristotelem didicisti? Scis inter species principandi tam natura quam ordine, subditorum utilitate necessitateque rerum omnibus antecedere monarchiam? Natura quidem exigit ut, cum aliqui nati sint servire et aliqui principari, quoad debitae proportionis aequalitas inter omnes observetur, ad meliorem perveniat principatus» (Bagemihl’s translation has been modified).

plies to polyarchic governments (*multorum regimen*) as well as to monarchies; this presumably includes both oligarchies and popular regimes. Such regimes imitate the divine principle of unity when they are backed by the unified will of the whole population (*in unam sententiam conveniat multitudo*). Salutati thus leaves open the possibility, as elsewhere in his writings, of legitimate polyarchic rule based on the popular will.

In the first chapters of *On the Tyrant* we find an even stronger appeal to the legitimating function of the popular will. Salutati here makes use of a treatise of the same name (*De tyranno*) by the famous fourteenth-century jurist Bartolus of Sassoferrato, and shows an awareness as well of Baldo degli Degli Ubaldi's writings on political questions. Thus Salutati says that for a prince to be legitimate and not a tyrant, he must have both just title to rule *and* he must rule justly and according to law. A tyrant may be lawfully resisted and even killed, so long as it is done lawfully by a legitimate political process. That is why the murder of Caesar by Brutus and Cassius was wrong. Coups, conspiracies and political murders are always wrong. Conspirators have no right to take justice into their own hands. And if it was wrong to kill even a tyrant by an unjust process, in Caesar's case it was a heinous crime, because Caesar, by the time of his murder, had become a legitimate ruler; his case was therefore nothing like that of the famous tyrants of old.

Salutati cannot claim that Caesar came to power lawfully, for that was obviously untrue. Regarding Caesar's part in launching the civil war, he therefore adopts the tactic of maintaining moral equivalency between Caesar and Pompey. In their time, factionalism and the political corruption of the law was so extreme that there was no real lawful government to be defended. There was simply no way that Caesar could lawfully have come to power.

In view of this it seems to me that it was necessary for those two most praiseworthy leaders of Rome not to engage in partisan warfare but to strive with all their counsels, efforts and resources to prevent such a conflict and to avert civil war and bloodshed by lawful arms. The fact is, their struggle was not about whether some one man should rule and have supreme control of the state, but which of the two it should be.¹³

¹³ *De tyranno* 3.9, p. 113: «Quae cum ita fuerint, videtur mihi laudatissimis illis Romae principibus necessarium fuisse non pugnare pro partibus sed consiliis, opibus

Both Caesar and Pompey were at fault in seeking personal power when they should have sought peace. Whoever won would inevitably have set up a monarchy. But «by the will of God» Caesar conquered, and afterwards sought to regularize his position lawfully and obtain just title. He also ruled justly, showing the virtues of clemency, magnanimity, and love of peace. As a result the people loved Caesar and accepted his rule, whereas the tyrannicides were deeply unpopular, were hounded out of the city and soon killed. The loving obedience of the people to Caesar for *Salutati* conferred a *post hoc* moral legitimacy on him and indeed on the whole Roman monarchy that sprung from his line.

Salutati is aware that Bartolus' principle of *iustus metus* invalidates acclamations of the people made under threat of violence, and he considers whether a tyrant may become legitimate by *praescriptio*. Perhaps his rule may be "purified" by the tacit consent of the people over time, after the fear and violence associated with usurpation has died down; perhaps his governance may then come to have the "semblance" of lawful rule (*De tyranno* 2.8). *Salutati* takes no position on this question, but in the next paragraph produces a robust defense of a people's right to legitimate a ruler when that right was expressed through the will of a majority:

On this point I think it should be said that if a people is sovereign and neither has nor recognizes any higher authority [*si sit princeps populus qui superiorem nec habeat nec agnoscat*], the will of the majority validates their action [*quod maior pars populi fecerit ratum esse*]. And if, in a people having a superior authority, the prince's confirmation ensues, then beyond all doubt the rule in question will be a lawful one. If, however, their consent is defective, as when the people do nothing lawfully, and if the person thus elected begins to govern without waiting for confirmation from the higher authority, then he is a tyrant.¹⁴ On the other hand, if the people acknowledge a prince, but are really

conatibusque cunctis ne pugnaretur obsistere vel civile certamen armis iustis et pro sanguine prohibere, quando quidem non omnino ne quisquam, sed uter regeret et rerum summam et moderamen assumeret, certabatur».

¹⁴ As Baldassarri points out, the language here recalls that of Bartolus of Sassoferrato's *De tyranno*; see D. Quagliani, *Politica e diritto nel Trecento italiano: il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Florence, Olschki, 1983.

without one because he does not rule but stays abroad [i.e., like the German emperor or the pope in Avignon], then perhaps the title may be just until the contrary be declared by the prince.¹⁵

This reasoning, reflecting the argumentation of both Bartolus and Baldus, sets up a long historical argument in Chapters 3 and 4 of the treatise to the effect that Caesar's rule was made legitimate by the will of the people. The people, it is shown, were not forced or cowed into acceptance of his rule but embraced it voluntarily. This key point is corroborated by prudential arguments showing that unity was needed after a long period of partisan strife, and that the tyrannicides put the republic at needless risk by fomenting revolution. Their act only prolonged the civil war. *Salutati* also shows, quoting liberally from the Roman orator's own works, that both Cicero and the tyrannicides in effect recognized the legitimacy of Caesar's rule by accepting offices of state from him and, in Cicero's case, supporting him politically at other times during his dictatorship.

In addition to these legal, historical and prudential arguments, however, *Salutati* also offers what may be called psychological arguments based on the analysis of character. At the very beginning of the treatise he cites a famous passage of the early Church Father and pope, Gregory the Great, who provided a definition of tyranny that linked both the legal and the ethical understandings of tyranny. In a Roman vein, Gregory says, «Properly speaking a tyrant is one who rules a common commonwealth without right [*or unlawfully*]». ¹⁶ But then he cuts deeper and finds the roots of tyranny in the sin of pride.

¹⁵ *De tyranno* 2.10, p. 95: «Super quo dicendum reor quod si sit princeps populus qui superiorem nec habeat nec agnoscat, quod maior pars populi fecerit ratum esse. Sin autem superioris in habente principem populo confirmatio subsequatur, legitimus erit procul dubio principatus. Eius vero deficiente consensu, sicut iure populus nihil agit, sic electus, si non expectata confirmatione se dominum gesserit, est tyrannus. Sin autem populus recognoscat principem sed non habeat, cum non gubernet, sed maneat in remotis, forte iustus erit titulus, donec per principem contrarium declaretur»; as Baldassarri notes, the language recalls that of *Salutati's* contemporary, the great jurist Baldus de Ubaldis.

¹⁶ Gregory the Great, *Moralia* 12.38. A «common commonweath», *communis respublica*, in Gregory's text simply means a state.

Tyranny, indeed, is found in every sinner's heart. «If outward power be lacking, he whose iniquity governs him inwardly is a tyrant at heart; for, although he cannot injure his neighbors outwardly, inwardly he desires to have power that he may injure them».¹⁷ So there is inner and outer tyranny, and Salutati labors to show that Caesar was no more a tyrant inwardly than he was outwardly. This is done by showing in great detail that Caesar possessed the noble virtues of clemency and magnanimity and showed a love of peace and orderly, legal government. Quoting Cicero himself he pointed out (3.10): «He conquered, yet did not excite hatred in his good fortune, but rather allayed it by his leniency».¹⁸ The quasi-royal honors that were heaped on him towards the end of his life, his perpetual dictatorship and the title of *pater patriae*, were conferred with the approval of a grateful citizenry. Salutati concludes:

Was this title [of king] tyrannical or acquired by violence when it was offered him by a grateful state (*civitas*)? Can a man raised to power through his own merits, a man who showed such a humane spirit, not to his partisans alone but also to his opponents because they were his fellow citizens – can he rightly be called a tyrant? I do not see how this can be maintained, unless indeed we are to pass judgement arbitrarily. We may, therefore, conclude with this proposition: that Caesar was not a tyrant, seeing that he held his supremacy in a communal commonwealth lawfully and not by abuse of law.¹⁹

Both legal reasoning and the analysis of Caesar's character showed he was no tyrant. But what made him legitimate by law was not adherence to Roman republican traditions – Cicero's version of legality – but winning the approval of the vast majority of Romans through

¹⁷ *Ibid.*; the same passage from Gregory is cited by both Bartolus and Baldus.

¹⁸ Cicero, *Pro Marcello* 10.31.

¹⁹ *De tyranno* 3.12, p. 115: «Hicne titulus Caesaris violentus atque tyrannicus, quem grata civitas tradidit? Qui cum iure pro meritisque fuerit evectus tantaque humanitate non in suos solum sed in hostes, quia cives erant, usus sit, dicine potest appellarique tyrannus? Non video qua ratione possit hoc, nisi iudicare voluerimus ad libidinem, affirmari. Quare concludamus hoc articulo Caesarem non fuisse tyrannum, quoniam iure – non iniuria – in communi re publica tenuit principatum».

beneficent government and charismatic virtue. *Salutati* thus opens up a route to justified rule and the praise of posterity for Renaissance warlords and other *principes* who acquired power by legally dubious means: the same route of what we may call 'justified usurpation' that led Julius Caesar to glory.

* * *

The question of Caesar's right to rule continued to be debated throughout the quattrocento. After *Salutati's* time the issue of legality was scanted, as one would expect in the discourse of virtue politics. The primary issue became Caesar's personal virtue and its charismatic power of eliciting voluntary, loving obedience from the people of Rome. A secondary issue was whether the rule of the Caesars had really led to the decline of humanistic culture in ancient Rome, as Leonardo Bruni had charged in his *Laudatio Florentine urbis* (1404) and repeated in more sober tones in Book 1 of his *History of the Florentine People* (1415/16) as well as in his biography of Petrarch (1436), written in the vernacular. Bruni's contention, often echoed in later centuries, was that political liberty and cultural flourishing went together, and autocratic rule was destructive of literature, philosophy and the arts.²⁰

Thanks to Bruni, Caesar's virtues and the effects on culture of the monarchy he founded became a political issue between humanist defenders of republican and signorial rule in the following decades. Yet despite this contrast, which scholars committed to a discourse of republicanism have characterized as confrontation between autocracy and republican rule, the debate was not conducted with reference to constitutional types, but in terms of personal character and the moral legitimacy generated by good character. Bruni's friend Poggio took a characteristically extreme position and condemned Caesar's acts as tyrannical with far more virulence than Cicero ever had. Guarino of Verona, a humanist in the service of Leonello d'Este, prince of Ferrara, reproved Poggio for his partisanship and defended Caesar's right to

²⁰ The theme was first discussed in H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press, 1955, esp. I, pp. 360-372.

rule in terms similar to Salutati's, but with a far greater appearance of calm and even-handedness than Poggio had been able to affect. Quoting Suetonius, he wrote:

Yet as for Caesar, how much he was supported by love and goodwill not just with the people but also among the senatorial order is proven by the following: once, after he had restrained a multitude thronging around him of their own free will, and uproariously promising their support in asserting his honor, 'the senate offerered him thanks through its leading men and, after summoning him to the curia, praised him in the highest terms.²¹

Caesar's virtues won him not only the support of the people, but of the Senate as well, and this was a sign of his moral legitimacy. Guarino gives us more detail than Salutati about how Caesar's virtue worked in practice to secure the support of the people and Senate. He won support not only by his virtues of clemency and magnanimity towards his enemies and his readiness to make peace, but also through concrete benefits he bestowed on Rome as a magistrate and his program of adorning the city with beautiful new buildings, not to mention his services to the Latin language and Latin literature.

You [Poggio] seem either not to know or at least not to remember with how many types of liberality and munificence he earned the marvelous affection of the people, *since he understood that this was a not negligible help to those who want to partake in public life, and as such must of necessity be procured*. This end was served by the games, the spectacles and feasts, as well as the patronage he offered numerous

²¹ Guarino, *De praestantia Caesaris et Scipionis*, cap. 38: «Caesar autem quantum caritate valuerit et benivolentia, non solum penes populum, sed etiam penes senatorium ordinem, factum illud testimonio est: cum olim multitudinem, ad se sponte confluentem operamque sibi in adserenda dignitate tumultuosius pollicentem, compescuisset, "senatus Caesar gratias per primores viros egit et accitum in curiam amplissimis verbis collaudavit"»; I cite the new Latin text and translation forthcoming in the I Tatti Renaissance Library: Poggio Bracciolini, *On Leaders and Tyrants*, ed. and tr. H. Schadee-K. Sidwell with D. Rundle, Cambridge, Mass., Harvard University Press, cap. 38; Guarino cites Suetonius, *Iulius* 16; the text was last published in *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, ed. D. Canfora, Florence, Leo S. Olschki, 2001.

people and the recommendations of candidates to this or that tribe or for judicial positions or magistracies, and likewise his dexterity, pleasant demeanor, and affability in shaking the hands of his elders, and his regard for and cultivation of the people in every way. It was on account of these virtues that the people, in turn, thought up new honors and magistracies for him, by which to repay such services to them.²²

Here one glimpses already how the divine reason of the ancient philosophers, the reason that persuades us to virtuous conduct based on an analysis of human flourishing and excellence, blends into instrumental or Machiavellian reason that knows how to shape human conduct so as to bring about the desired political consequences.

Guarino also effectively disposed of the Whiggish contention of Bruni and Poggio that Latin humanistic culture had flourished under the republic but had been crippled by the rule of the tyrannical Caesars. Guarino's line of argument was later elaborated in much greater detail by the greatest Renaissance authority on ancient Rome, Biondo Flavio, in his *Roma Triumphans*, or *Rome in Triumph*, who described in great detail the glories of Roman literature, including Christian literature, under the empire.²³ Poggio's response to Guarino merely repeated Bruni's Whiggish view that the highest literary excellence could only be achieved in a climate of political liberty. Poggio manages to avoid making an assessment of the literary value of patristic literature, all composed under the empire, which might have revealed his opinions about the effects of Christianity on culture, which were

²² Ivi, cap. 35 (italics mine): «Ignorare videris, vel non meminisse saltem, quot liberalitatis et munificentiae modis mirabilem populi favorem emeruit, cum id non mediocre adiumentum iis, qui in re publica versantur, necessario comparandum esse intelligeret. Ad eum cum ludi, spectacula, convivia, tum praestita innumerabilibus patrociniis, commendationes candidatorum huic vel illi tribui, iudiciis, magistratibus, dexteritas, morum dulcedo, affabilitas in prensandis supra aetatem dextris, ratio et omnifariam cultus in populum valuit; quibus effectum est, ut populus invicem novos excogitaret honores ac magistratus, quibus tanta in se merita compensaret».

²³ See J. Hankins, *Biondo Flavio on the Roman Republic*, in *The Invention of Rome: Biondo Flavio's Roma Triumphans and its World*, ed. F. Muecke–M. Campanelli, Genève, Droz, 2017, pp. 101–118, and Hankins, *Virtue Politics*, pp. 289–304.

similar to Machiavelli's assessment of the effects of Christianity on political liberty.²⁴

The issue of whether humanistic literary culture was compatible with tyrannical rule, and more generally whether the humanities could fulfill their promise of civilizing corrupt men in public life, driven as such men were by a desire for wealth and status, became a burning issue in the 1430s and 40s. The question was discussed in those decades by Poggio in the dialogue *De infelicitate principum* and Leon Battista Alberti in the *Momus*, both from a highly pessimistic point of view – or realistic, if one prefers.²⁵ In fact, the psychological view, embraced by most humanists, that tyranny had its origins in the bad character of rulers, involved them from the beginning in various forms of realism. For Petrarch it meant realism about legitimate titles to power: a high-sounding title did not make you a good lord, and lack of one did not make you a bad one. What mattered was your character. For Salutati the legitimating force of charismatic virtue, via its influence on the popular will, made it possible even for a usurper like Caesar, despite Cicero's appeals to *ius*, to acquire moral legitimacy. Salutati challenged the jurists' rejection of all forms of usurpation and their tendency to reduce legitimacy to mere legality. He recognized that, realistically, virtuous rule could create its own legitimacy in the hearts of the people. Poggio's realism about the corrupting effects of power intrinsic to *principatus*, by contrast, was directed against the optimism of humanist virtue politics. The conviction of Petrarchan humanists that forming a prince's character through education in the humanities, then constraining him by a culture of noble examples, the spur of praise and the whip of blame, for Poggio could never stand up to the structural reality of princely power. Power corrupts, and nothing can change that. Inordinate power would inevitably turn a prince into a tyrant, and even lesser forms of coercive power, when

²⁴ See J. Hankins, *Petrarch and the Canon of Neo-Latin Literature*, in *Petrarca, l'Umanesimo e la civiltà europea*. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 5-10 dicembre 2004), ed. D. Coppini-M. Feo, special number of «Quaderni petrarcheschi», XVII-XVIII (2007-2008), pp. 905-922, pp. 913-15.

²⁵ For further discussion see Hankins, *Virtue Politics* cit., ch. 4 and 12.

exercised unwillingly over equals, was corrupting as well. The only way to live a life of virtue was to live life as a *privatus*, a private citizen.

Poggio's critique of virtue politics would eventually find an answer in the later fifteenth century from humanists working in the Kingdom of Naples such as Giovanni Pontano and above all from Francesco Patrizi of Siena, who formally answered Poggio in his *De regno et regis institutione* (1.7).²⁶ The latter was the most popular work of humanist political theory in the sixteenth century, second only to the works of Machiavelli. Patrizi held that the noxious moral effects of absolute power could be neutralized by holding out to the prince the greatest reward of all. It is the reward that comes to all who rule justly: «the honor and glory and imperishable fame peoples will bestow upon them in every age».²⁷ The virtue of a just king gives him a kind of divinity, a power that is more than human to bring blessings to his people. Unjust kings and tyrants, by contrast, are despised in life because of the foul cruelty and injustice they inflict on others; after death they are held in perpetual execration by the living and suffer terrible tortures among those below. The tyrant is a repulsive figure, a lump of foul deformity. In between is the virtue of the *privatus*, real but limited in its effects and in the honor it confers. A noble thirst for true fame and glory, a love of the superexcellent goodness that benefits mankind, can be stimulated by a humanistic culture of praise and blame, a kind of “social technology” invented by humanists to encourage good behavior in the ruling class.

In the end, the noble and kingly love of glory can not only neutralize but win out over the corruptions of power. While it is surely harder for princes to be a good because of their court environment, the rewards for success are correspondingly greater, and in the end far overbalance the sacrifice of lower impulses. Nor will divine help be lacking to princes who rule with justice. For Patrizi as for many other humanists, the case of Julius Caesar, above all, showed

²⁶ See *ivi*, ch. 17.

²⁷ Francesco Patrizi, *De regno et regis institutione*, Parisiis, Aegidius Gorbinus, 1567, f. 23v (1.7).

that a man regarded by many as a tyrant, who had broken all the rules of Roman tradition and law, could still become one of the most admired figures in history through the superexcellent practice of virtue.

«UNO ESEMPIO DOMESTICO E MODERNO»: MACHIAVELLI, FIRENZE E L'IDEA DI CONTEMPORANEITÀ

Fabio Frosini

1. *Azione, evento, successo*

«Uno esempio domestico e moderno»: questa frase è tratta dal capitolo 18 del terzo libro dei *Discorsi*, e si riferisce a un episodio occorso nel 1498, durante la guerra per la riconquista di Pisa. Il testo, che porta il titolo *Nessuna cosa è più degna d'uno capitano che presentire i partiti del nimico*, tratta in realtà di un tema leggermente diverso. Non tanto della capacità eccezionale di “conietturare” «le diliberazioni e' partiti del nimico», cioè di *prevedere* quali decisioni egli prenderà nel futuro immediato, ponendosi così in una situazione di (decisivo) vantaggio strategico – come è annunciato dal titolo e rapidamente accennato nelle prime righe – quanto degli “accidenti” che possono inopinatamente volgere in una direzione o nella contraria le sorti di una battaglia:

Diceva Epaminonda tebano, nessuna cosa essere più necessaria e più utile ad uno capitano che conoscere le diliberazioni e' partiti del nimico. E perché tale cognizione è difficile, merita tanto più laude quello che adopera in modo che le coniettura. E non tanto è difficile intendere i disegni del nimico, ch'egli è qualche volta difficile intendere le azioni sue, e non tanto le azioni che per lui si fanno discosto, quanto le presenti e le propinque.¹

Subito dopo aver enunciato il tema del “presentire”, declinato in termini di “conietturare”, Machiavelli lo emargina, per dedicarsi a esporre un argomento sensibilmente diverso: le difficoltà rappresentate dall'interpretazione dei segni visibili offerti dai movimenti delle truppe schierate in combattimento. Questo slittamento è reso necessa-

¹ N. Machiavelli, *Opere*, a cura di C. Vivanti, I, Torino, Einaudi, 1997, p. 468.

rio dal fatto che, essendo arduo anche solo bene intendere le azioni prossime del nemico (per non parlare delle remote), di difficoltà quasi sovrumana sarà la “coniettura”, che dovrà operare un vero e proprio salto da una serie di elementi noti, più o meno concatenati, a uno totalmente ignoto, perché appartenente a una serie distinta dalla prima. La capacità di “conietturare” è tanto rara, da non poter essere neanche presa in considerazione. Si tratterà pertanto di vedere come venga svolto il tema dell’interpretazione dei segni visibili, e come, in questa trattazione, entri in gioco la domesticità e modernità dell’esempio allegato da Machiavelli. Prima di fare ciò, sarà però il caso di soffermarci sul carattere eccezionale della “coniettura”.

Il tema si trova evidentemente al centro dell’attenzione del Segretario fin dagli scritti di cancelleria. In tutte le legazioni alle quali è assegnato, lo sforzo principale consiste proprio nel realizzare delle “conietture” probabili e, in questo senso, utili alla Signoria. È noto come, per poter accreditare le proprie supposizioni, Machiavelli ricorra a volte a confidenti fittizi, o raccolga tutte le possibili “voci” circolanti, in modo da avere un quadro di riferimento per indovinare gli sviluppi possibili. Ma quando la tensione si accresce, in prossimità di un evento e in presenza di un «Signore [...] secretissimo» come Cesare Borgia, del quale dice «né credo quello si abbi ad fare lo sappi altro che lui [...] non comunica mai cosa alcuna, se non quando e’la commette; et commettela quando la necessità strigne et in sul facto et non altrimenti» (dispaccio del 26 dicembre 1502, da Cesena),² – in queste situazioni estreme Niccolò è a volte costretto a confessare di non potersi spingere oltre il presente. Bastino due esempi, tratti appunto dalla seconda Legazione al Valentino. Scrive il Segretario da Imola, il 2 dicembre 1502:

Né potrei intorno ad questa cosa scrivere altro alle Signorie vostre. Ma per tucto dì martedì proximo si doverrà vedere che via piglia questa acqua et da quello principio si doverrà coniecturare più là qualcosa: perché per molti segni io veggio risoluto questo Signore di partirsi fra 3 o 4 dì [...] di che ne sarà più vero iudice el tempo che alcuna altra cosa che se ne dica al presente.³

² *Opere*, II, Torino, Einaudi, 1999, p. 774.

³ Ivi, p. 739.

E il 14 dicembre, da Cesena, annota: «et così andando gli uomini in varie opinioni, si risolvono la maggior parte che sia meglio lasciar scoprire le cose al tempo che volere durare fatica assai in giudicare le cose per apporsi poco».⁴ Probabilmente, il momento di massima sfiducia nella possibilità di realizzare “conietture” affidabili, è quello testimoniato dai *Ghiribizi al Soderino*, del settembre 1506. Non è qui possibile ripercorrere per intero questo eccezionale documento, che dovette essere tale anche per Machiavelli, se è vero che – come risulta dall’autografo – egli lo schedò, conservandolo e utilizzandolo, come si sa, ripetutamente negli scritti maggiori.⁵ Di esso noteremo solamente che segna il momento di passaggio dalla discussione con Bartolomeo Vespucci circa la verità da attribuire alla sentenza pseudo-tolemaica *vir sa-*

⁴ Ivi, pp. 756-757.

⁵ Sui *Ghiribizi* si veda anzitutto C. Pincin, *Osservazioni sul modo di procedere di Machiavelli nel 'De principatibus', XV-XXV*, in *Essays presented to Myron P. Gilmore*, ed. by S. Bertelli–G. Ramakus, Firenze, La Nuova Italia, 1978, I, pp. 210-230; cfr. inoltre M. Horkheimer, *Machiavelli e la visione psicologica della storia*, in Id., *Gli inizi della filosofia borghese della storia* [1930], trad. it. G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1978, pp. 3-25 (17-23); G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bologna, il Mulino, 1993³, I, pp. 225-247; Id., *Qualche osservazione sui «Ghiribizzi al Soderino»*, «La cultura», XI (1973), pp. 129-167, ora in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, pp. 3-56; J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova, Antenore, 1975, pp. 383-388; G. Inglese, *De Fortuna*, in N. Machiavelli, *Capitoli*, a cura di G. Inglese, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 61-89; A. J. Parel, *Human Motions and Celestial Motions in Machiavelli's Historiography*, in *Niccolò Machiavelli politico storico letterato. Atti del Convegno di Losanna (27-30 settembre 1995)*, a cura di J.-J. Marchand, Roma, Salerno, 1996, pp. 363-388; G. Ferroni, *La struttura epistolare come contraddizione (Carteggio privato, carteggio diplomatico, carteggio cancelleresco)*, ivi, pp. 247-269 (258-265); A. J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven-London, Yale University Press, 1992, pp. 76-82; A. Fontana, *Fortune et décision chez Machiavel*, «Archives de philosophie», 57/2 (1999), pp. 255-267; C. Ginzburg, *Diventare Machiavelli. Per una nuova lettura dei «Ghiribizzi al Soderini»*, «Quaderni storici», 41/121 (2006), pp. 151-164; sullo sfondo astrologico del testo cfr. E. Garin, *Machiavelli pensatore*, conferenza tenuta a Firenze l'8 novembre 1969, Firenze, Amministrazione provinciale di Firenze, 1969, pp. 15 ss.

piens dominabitur astris,⁶ alla certezza che un tale “prudente” non sia mai esistito, né possa esistere:

Et veramente chi fussi tanto savio, che conoscessi e'tempi et l'ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e'si guarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a'fati. Ma perché di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiegli sotto el giogo suo.⁷

«La vista corta» è ciò che propriamente distingue il “volgo” dal “prudente”: Machiavelli insiste spesso su questa opposizione, come nel «vedere discosto» attribuito ai Romani nel III capitolo del *Principe* («Perché e'romani feciono in questi casi quello che tutti e'principi savi debbono fare: e'quali non solamente hanno ad avere riguardo alli scandoli presenti, ma a'futuri, e a quelli con ogni industria ovviare; perché, prevedendosi discosto, vi si rimedia facilmente, ma, aspettando che ti si appressino, la medicina non è a tempo, perché la malattia è diventata incurabile»),⁸ o nell'avvertimento consegnato al secondo *Decennale* («tanto v'accieca la presente sete, | che grosso tienvi sopra gli occhi un velo | che le cose discosto non vedete», vv. 184-86).⁹ Il problema è però che questo piano, che possiamo chiamare del calcolo razionale, non si accompagna a quello passionale della “natura”, che offusca il giudizio e

⁶ Cfr. la lettera di B. Vespucci a N. Machiavelli, da Padova, 4 giugno 1504, in Machiavelli, *Opere*, II, p. 101, in part. il seguente passo: «Sat est quod sententia tua verissima dicenda est, cum omnes antiqui uno ore clament sapientem ipsum astrorum influxus immutare posse: non illorum, cum in eternis nulla possit cadere mutatio, sed hoc respectu sui intelligitur, aliter et aliter passum, ipsum immutando et alterando»: su questa sentenza (o «proverbio», come Machiavelli lo definisce nei *Ghiribizi*), cfr. S. Gentile, *Tolemeo [pseudo]*, in *Enciclopedia machiavelliana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014, II, *ad voc.*

⁷ N. Machiavelli, *Ghiribizi scripti in Perugia al Soderino*, a cura di R. Ridolfi-P. Ghiglieri, «La Bibliofilia», 72/1 (1970), pp. 53-66 (*Introduzione* del Ridolfi), 67-70 (*Introduzione* del Ghiglieri), 71-74 (testo), qui c. 220r (p. 73).

⁸ Machiavelli, *Opere*, I, p. 124.

⁹ Ivi, p. 111.

spinge ad agire sempre in una determinata maniera. La natura, insomma, a volte contraddice e spesso limita e condiziona la prudenza, rendendone inefficaci e astratte le conclusioni. Di qui discende la teoria del “riscontro”, elaborata nei *Ghiribizi* e ripetutamente riproposta da Machiavelli, come nel capitolo XXV del *Principe*.¹⁰

L’idea di fondo di Machiavelli è che proprio in presenza di “nature” ben definite – come l’*impetuoso* e il *rispettivo*, il *crudele* e il *pietoso*, ma anche, come risulta dall’elenco contenuto nella lettera a Vettori del 26 agosto 1513 e riferito ai «principi» che governano l’Europa, il «savio [...] grave et rispettivo», l’«instabile et vario», lo «sdegnoso et pauroso», il «taccagno et avaro», il «feroce et cupido di gloria», i «bestiali, [...] et insolenti», gli «ambitiosi et vili»¹¹ proprio in presenza di queste nature fisse e ripetitive, il prudente potrà in modo meno disagiata e aleatorio formulare un pronostico. Tuttavia, mentre sarà possibile pronosticare la decisione che i vari attori prenderanno, un discorso completamente diverso varrà per l’«evento della cosa», cioè per il risultato, l’esito del convergere e incrociarsi delle azioni; quello che nei *Ghiribizi* è stilizzato nella coppia formata da “natura” fissa e “tempi” mutevoli. Sono precisamente questi ultimi, per definizione fluttuanti (come lo è la Fortuna nelle rappresentazioni mitologiche), che è difficile cogliere, se non, forse, *ex post*. Così, l’inviato di Firenze, giunto a Perugia il 13 settembre del 1506, scrivendo ai Dieci che «el papa e il collegio sta ad discrezione di Giampaolo e non di loro, e se non farà male ad chi è venuto per togli lo stato, sarà per sua buona natura e umanità»,¹² non poteva pronosticare che Giulio II avrebbe ricevuto la sottomissione del Baglioni, e questo accadimento – del tutto imprevedibile – gli creò un problema talmente grande, da spingerlo a rifletterci su ancora per molti anni.

Si finisce così in una situazione priva di sbocchi: o si ha dinnanzi Cesare Borgia e suo padre Rodrigo, «conoscitori della occasione» e che la

¹⁰ Mi permetto di rinviare al mio *Contingenza e verità della politica. Due studi su Machiavelli*, Roma, Kappa, 2001, pp. 63-90.

¹¹ Machiavelli, *Opere*, II, p. 287.

¹² Machiavelli ai Dieci, 13 settembre 1506, in *Opere*, II, p. 1015.

sanno «usare benissimo», come si legge in *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*:¹³ persone impenetrabili, apparentemente capaci di dominare la propria natura e proprio perciò pronosticabili solo sulla base di un'analisi fatta all'altezza della loro stessa quasi inattingibile prudenza. Ovvero, si ha dinnanzi un Giulio II, che «procedette in tutto il tempo del suo pontificato con impeto e con furia», come si legge nel capitolo 9 del terzo libro dei *Discorsi*,¹⁴ di cui si può pronosticare la decisione, ma non il risultato di essa. Di fatto, proprio in questo capitolo, intitolato *Come conviene variare co'tempi volendo sempre avere buona fortuna*, dove il tema del «riscontro» è, dopo vari anni, nuovamente proposto, è ribadita anche la tesi dei *Ghiribizi*, dell'impossibilità di agire contro la propria natura; e l'unica forma politica che sfugge, anche se solo imperfettamente, alla fatalità del riscontro è quella della repubblica: questa «ha maggiore vita ed ha più lungamente buona fortuna che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe».¹⁵

«Presentire», «conietturare», «prevedere» sono dunque attività sempre esposte al fallimento: nel caso che esse vengano svolte dal «prudente», ma soprattutto quando sono imputate a un uomo politico o a un comandante militare, che è coinvolto nell'azione ed è assalito dalla necessità di analizzare la situazione e decidere in modo fulmineo. Qui – per le ragioni dette – il risultato del «presentire» è del tutto aleatorio. La previsione rimane insomma confinata a una sfera che si trova ai limiti superiori dell'umano, e può in questo senso essere posta a confronto con la virtù dei protagonisti del capitolo VI del *Principe* – «Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili» –¹⁶ o con la «virtù eccessiva» attribuita nel capitolo 21 del terzo libro dei *Discorsi* ad Annibale e Scipione. Nel VI del *Principe* abbiamo davanti «grandissimi esempi»,¹⁷ soggetti di una «eccellente virtù» che «fe'quella occasione»,

¹³ *Opere*, I, p. 26.

¹⁴ *Ivi*, p. 450.

¹⁵ *Ivi*, p. 449.

¹⁶ *Ivi*, p. 131.

¹⁷ *Ivi*, p. 130.

che a essi si offriva, «essere conosciuta».¹⁸ La virtù dunque, per quanto quasi inimitabile, è pur sempre esposta al presentarsi dell'occasione offerta dalla fortuna, cioè da una sfera del tutto indipendente dalla virtù. Questa rimane qualcosa di parziale: non è un punto di partenza assoluto; al contrario, può dare inizio a un ordine politico solamente a partire da questo punto d'incontro iniziale, nel quale deve afferrarsi al caso e da esso dipendere. L'inizio dell'ordine politico non è insomma dovuto alla virtù come tale, ma alla possibilità, che essa riceve gratuitamente, di manifestarsi.¹⁹

In questo senso preciso, non vi è differenza tra questi «grandissimi esempi» e il protagonista che campeggia nel capitolo VII, il duca Valentino. La «eccellente virtù» può insomma essere assimilata a quest'ultimo caso, in cui la fondazione di un principato è dovuta a una dinamica che sembra sfuggire alla logica del “riscontro” (non casualmente, Machiavelli indugia nel descrivere dettagliatamente le diverse *e opposte* strategie adottate dal Borgia nella sua ascesa verso il principato), ma rimane debitrice di una “fortuna” che, in definitiva, ne decreta il successo o la caduta.

Una logica in parte diversa si legge nella «virtù eccessiva» di Annibale e Scipione, perché in questi casi le nature “crudele” e “pietosa” sono predominanti, e l'eccesso della virtù sta nella capacità, sperimen-

¹⁸ Ivi, p. 132.

¹⁹ Questo punto sembra passare del tutto inavvertito nel pregevole contributo analitico di J. G. A. Pocock, *Custom and Grace, Form and Matter: An Approach to Machiavelli's Concept of Innovation*, in *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, ed. by M. Fleisher, New York, Atheneum, 1972, pp. 153-174: egli individua con acutezza l'originalità del concetto machiavelliano di virtù nel fatto di essere identica a “innovazione”, e pertanto di essere esposta alla “fortuna”. Tuttavia, al momento di distinguere tra l'innovazione realizzata in condizioni di (apparente) anomia e quella che si tenta di introdurre in presenza di “costume” e “seconda natura”, Pocock non vede altro legame tra questi due livelli, se non, appunto, l'impossibilità di pensare una prima natura assoluta, trascurando l'imprescindibilità del caso, dell'elemento fortuito che espone il potenziale innovatore all'“occasione”; per una lettura dell'“occasione” di *Principe*, VI nei termini di *kairós* piuttosto che di «opportunity» (come la traduce Pocock), cfr. W. Montag, «Uno Mero Esecutore»: *Moses, Fortuna, and Occasion in the The Prince*, in *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, ed. by F. Del Lucchese-F. Frosini-V. Morfino, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 237-249.

tata *a posteriori*, di riequilibrare gli effetti dannosi dei rispettivi modi di procedere:

Importa pertanto poco ad uno capitano, per qualunque di queste vie e' si cammini, pure che sia uomo virtuoso, e che quella virtù lo faccia riputato intra gli uomini. Perché quando la è grande, come la fu in Annibale ed in Scipione, ella cancella tutti quegli errori che si fanno per farsi troppo amare o per farsi troppo temere. Perché dall'uno e dall'altro di questi due modi possono nascere inconvenienti grandi ed atti a fare rovinare uno principe: perché colui che troppo desidera essere amato, ogni poco che si parte dalla vera via, diventa disprezzabile; quell'altro che desidera troppo di essere temuto, ogni poco ch'egli eccede il modo, diventa odioso. E tenere la via del mezzo non si può appunto, perché la nostra natura non ce lo consente; ma è necessario queste cose che eccedono mitigare con una eccessiva virtù, come faceva Annibale e Scipione. Nondimeno si vide come l'uno e l'altro furono offesi da questi loro modi di vivere, e così furono esaltati.²⁰

Questo passo ci rinvia al XVII del *Principe* e all'asimmetria ivi registrata tra "essere amato" e "temuto", e alla preferibilità della seconda opzione sulla prima.²¹ Ciò che però mi pare importante sottolineare, è il fatto che anche per la «virtù eccessiva», in modo ancora più palese che in quello della «eccellente virtù», la virtù non coincide con il "prevedere", perché in essa è presente il limite esterno della fortuna o interno della nostra natura, che nella previsione è superato dalla capacità di unire conoscenza, decisione, azione e successo.

Torniamo così al nostro punto di partenza, il capitolo 18 del terzo libro dei *Discorsi*, e alla distinzione lì stabilita tra la previsione, impossibile, e la difficoltosa interpretazione dei segni prossimi, unica possibilità – anch'essa a rischio di errore – lasciata ai capitani e, per estensione, ai principi. Qui, come si è detto, trova luogo «uno esempio domestico e moderno», l'episodio del 1498, che però non differisce in nulla di essenziale da quanto è ricavabile dagli altri esempi antichi addotti nel capitolo.

²⁰ *Discorsi* III, 21, p. 474.

²¹ *Il Principe* XVII, pp. 162-164.

2. Gli «esempi» antichi e quelli moderni

Tornerò più avanti sul rapporto tra esempi antichi e moderni nel libro terzo dei *Discorsi*, e sul nesso tra ciò e l'impossibilità di realizzare delle previsioni. Prima però sarà necessario soffermarci sulla logica dell'«esempio», da Machiavelli adoperata fin dalle *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio*, dove annota: «Ma e' non bisogna che io vadia in Grecia per gli exempli, avendoli in Firenze»;²² o dai *Ghiribizi*, dove polemicamente annota: «Ma perché non si usa allegare e' Romani»,²³ ecc., o in *Del modo di trattare...*, che – almeno nella redazione che ce ne è pervenuta – inizia con una lunga citazione da Livio, che forma la base di tutto l'argomento “discusso” nel testo. Da tutti questi casi, come del resto dal *Principe* e, aggiungo, dai primi due libri dei *Discorsi*, ciò che appare con chiarezza è il carattere – se così si può dire – maggiormente “esemplare” degli esempi antichi rispetto a quelli moderni.

Beninteso, questa non è una regola priva di eccezioni, e subito vedremo come queste eccezioni compaiano, e con quale funzione. Ma in linea generale si può dire che il mondo antico, e in particolare i Romani, costituiscono un termine di paragone, rispetto al quale gli esempi moderni risultano – quando non si parli degli errori commessi, come nel caso di Luigi XII nel terzo del *Principe* – quasi sempre di classe inferiore. Questo dislivello ha spinto John Pocock a distinguere nettamente il «legislatore» del cap. VI dal «principe nuovo» del VII²⁴ (e in questo senso l'esempio di Francesco Sforza, scelto all'inizio di quest'ultimo capitolo per formare un *pendant* al Valentino, non è in nulla paragonabile a quelli rappresentati da Mosè, Ciro, Teseo e Romolo), e del resto è lo stesso Machiavelli a dichiarare che gli esempi da lui adottati nel VI – tutti antichi, tranne Savonarola (ci dovremo tornare) – sono imitabili solo

²² *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa*, in *Opere*, I, p. 15.

²³ *Ghiribizi scripti* cit., p. 72.

²⁴ Cfr. J. G. A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975), t. I: *Il pensiero politico fiorentino*, tr. it. A. Prandi, Bologna, il Mulino, 1980, pp. 341, 345-348, 350, 357-358.

nella misura in cui la virtù moderna «renda qualche odore» di quella antica.²⁵

È al *Proemio* al primo libro dei *Discorsi* che è affidata la trattazione, alquanto pessimistica, del rapporto “esemplare” tra mondo antico e moderno. Il paragone qui proposto tra medicina, giurisprudenza e arte politica, si conclude infatti con la constatazione che, a differenza delle prime due discipline, «nello ordinare le repubbliche, nel mantenere li stati, nel governare e’ regni, nello ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel iudicare e’ sudditi, nello accrescere l’imperio, non si truova principe né repubblica che agli esempli delli antichi ricorra».²⁶ Ma questo paragone riceve il suo significato non generico alla luce dell’avvicinarsi delle “educazioni”/“religioni” tratteggiato nei primi capitoli del secondo libro, in particolare nella combinazione tra educazione cristiana (che ha «effeminato il mondo e disarmato il Cielo») e distruzione delle numerose libertà antiche da parte dell’espansione di Roma:

E benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l’ozio, e non secondo la virtù. Perché se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l’amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere. Fanno adunque queste educazioni e sì false interpretazioni, che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente; né, per conseguente, si vede ne’ popoli tanto amore alla libertà quanto allora: ancora che io creda più tosto essere cagione di questo che lo imperio romano con le sue arme e sua grandezza spense tutte le repubbliche e tutti e’ viveri civili. E benché poi tale imperio si sia risoluto, non si sono potute le città ancora rimettere insieme né riordinare alla vita civile se non in pochissimi luoghi di quello imperio.²⁷

È una tesi che segna uno stacco, ma che allo stesso tempo tiene aperta la possibilità – di cui del resto i *Discorsi* sono la testimonianza diretta – di una ripresa della virtù antica. Paradossalmente, almeno in

²⁵ *Il Principe* VI, p. 131.

²⁶ *Discorsi* I, *Proemio*, p. 198.

²⁷ *Discorsi* II, 2, p. 334.

apparenza, questa ripresa passa proprio per la religione, cioè per quel cristianesimo che ha depresso l'eroismo, esaltato l'umiltà e «mostro la verità e la vera via».²⁸ L'interpretazione del cristianesimo come religione civile e patriottica – si legge in questo capitolo 2 del libro secondo – potrebbe permettere «la esaltazione e difesa della patria».²⁹ Ma più ancora importa l'osservazione che la cancellazione delle libertà antiche da parte di Roma conta *più ancora* dell'«educazione» cristiana, nel segnare una frattura tra mondo antico e moderno.

Una posizione simile si legge nel già citato *Proemio* al primo libro, dove, subito dopo aver notato che «non si truova principe né repubblica che agli esempli delli antiqui ricorra», Machiavelli aggiunge:

Il che credo che nasca non tanto da la debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo, o da quel male che ha fatto a molte provincie e città cristiane uno ambizioso ozio, quanto dal non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé.³⁰

Il parallelo, evidente, con il capitolo 2 del libro secondo (c'è, a sottolinearlo, anche la lettura del cristianesimo in termini di «ozio»), spinge a indagare se vi sia una relazione anche tra gli altri due termini della comparazione: vale a dire, da un lato, l'incapacità di attingere la «vera cognizione» delle storie, dall'altro la distruzione delle libertà e repubbliche antiche da parte di Roma, con l'affermarsi di un impero universale; e, oltre a ciò, in che cosa consista la maggiore profondità e persistenza di *questo* ostacolo a una vita politica nel segno della libertà, rispetto a quello rappresentato dall'educazione cristiana interpretata secondo l'«ozio».

In un contributo recente, Romain Descendre ha argomentato in modo convincente che, con i *Discorsi*, Machiavelli si proponeva di fondare un sapere politico di carattere «pratico», metodologicamente esemplato sulla medicina e sulla giurisprudenza, poggiante sul presupposto della diretta paragonabilità di moderno e antico, e funzionale

²⁸ Ivi, p. 333.

²⁹ Ivi, p. 334.

³⁰ *Discorsi I, Proemio*, p. 198.

alla dimostrazione che «si possono e si devono interpretare le cose antiche a vantaggio delle moderne».³¹ Ritengo che a questa tesi si possa aggiungere che la comparabilità di antico e moderno non esclude, anzi presuppone, la reale differenza tra i due mondi, differenza che si riflette appunto nella registrata incapacità di interpretare correttamente le storie; anzi, che l'utilità pratica dei *Discorsi* passa precisamente per l'indagine di questa differenza, dove essa si fondi e come sia possibile ovviarle. Solo così la fondazione di un nuovo sguardo sulla libertà antica potrà acquisire una qualche rilevanza politica: non dunque solamente mostrare che si sta errando, ma anche, a chi sbaglia additare le cause reali, non accidentali, di questo errore.

In questo senso può intendersi il nesso tra l'incapacità di capire le storie antiche e la costituzione dell'Impero Romano: la prima è in definitiva la riflessione soggettiva della seconda, cioè dell'assorbimento dei "popoli" dentro un'unica "popolazione" di sudditi. La perdita della libertà, l'istituzione di una società poggiante sulla servitù si consolida in strutture materiali, istituzioni politiche e giuridiche, in consuetudini, costumi, seconde nature che "assuefanno" le popolazioni a un dato ordine politico, nel quale esse non svolgono alcun ruolo, se non quello di servire fedelmente ed essere affezionate al loro signore. Ma questa trasformazione non è indipendente dalla cancellazione, in età imperiale, delle patrie libere. In realtà, si tratta di un medesimo processo, che distrugge la libertà sia come indipendenza territoriale, sia come "arte di governarsi da sé". Una volta compiuto, questo processo è solo faticosamente reversibile, perché esso presuppone anzitutto la decomposizione dell'Impero, con la ricostituzione di un legame territoriale; e solo su questa base la possibilità di tornare a declinare il tema (e il nome) della "libertà". Le *Istorie fiorentine* possono essere lette come la narrazione di questa penosa e lentissima risalita verso il nesso tra patria e libertà: un nesso che può articolarsi solamente a prezzo di sanguinose divisioni, successive elaborazioni costituzionali, dolorose trasformazioni sociali della città, del modo di vivere e di lavorare,

³¹ R. Descendre, *Un legs médiéval à la pensée politique du XVI^e siècle: les modèles du droit et de la médecine dans les Discours de Machiavel*, in *Formes de convivença a la baixa edat mitjana*, coord. por F. Sabaté i Curull, Lleida, Pagès Editors, 2015, pp. 155-164, p. 159.

ecc.; in una parola: solo grazie a una “storia”, il cui ritmo irregolare permette infine – e solo in alcuni casi – a un “popolo” di tornare a vedersi assegnato un ruolo di protagonista.

Ma il caso delle “educazioni”, delle “religioni” antica e moderna è differente. Esse agiscono sulle passioni e sui desideri, conferendo loro un’organizzazione corrispondente alla forma che la “civiltà” ha in ogni momento assunto. Tuttavia, le educazioni/religioni non funzionano mai *esclusivamente* come fattori di consolidamento di un determinato ordine politico. Esse infatti possiedono una caratteristica del tutto peculiare, che le rende estremamente fluide e mutevoli: in quanto si appoggiano sul fatto di “credere”, cioè sulla persuasione non fondata su prove certe, le religioni intrattengono un legame privilegiato con il futuro, cioè con la produzione pratica del futuro sulla base della ferma persuasione di averlo già conosciuto, e per questa ragione possono contribuire sia al mantenimento dell’ordine presente, sia alla sua rottura e all’“innovazione”. Dato che la fede è indipendente da qualsiasi realtà accessibile per esperienza, la “visione” collettiva del futuro – cioè appunto la “previsione” – può tanto prolungare, quanto negare, cancellare la realtà presente.

3. *Religione e previsione*

Il tema della religione è al centro dei capitoli 11-15 del primo libro dei *Discorsi*. Qui, come è noto, Machiavelli individua il fondamento dell’intera «religione gentile» nei «responsi degli oracoli e [...] la setta degli indovini e degli aruspici: tutte le altre loro cerimonie sacrifici e riti dependevano da queste; perché loro facilmente credono che quello Iddio che ti poteva predire il tuo futuro bene o il tuo futuro male, te lo potessi ancora concedere».³² A proposito di questa tesi, Cesare Vasoli ha osservato che «l’insistenza sulla funzione degli “auguri” nella religione romana e sulla potente suggestione dei loro “auspici”, rivela la particolare importanza attribuita ad una sorta di “profezia” aruspicina ed alla sua interpretazione, come principale e più efficace mezzo per suscitare e confermare il

³² *Discorsi* I, 12, p. 232.

“consenso” popolare». ³³ In effetti, la definizione insiste con grande efficacia sul carattere cruciale della “previsione” nell’intera organizzazione religiosa antica, previsione che si rivela essenziale a istituire un nesso tra presente e futuro.

Non è qui possibile addentrarci nell’argomento. ³⁴ Mi limiterò perciò a sottolineare il nesso organico tra la ferma persuasione collettiva, nutrita dalla moltitudine, di conoscere – grazie al pronostico concesso dalla divinità – il futuro; l’interpretazione degli auspici «secondo la necessità» da parte di consoli e senato; ³⁵ e la rispondenza del futuro così previsto/prodotto non solamente alle esigenze dei governanti, ma, in qualche misura, anche a quelle dei governati. La somma di tutto ciò restituisce una situazione nella quale la religione funziona come un potentissimo fattore di neutralizzazione della perpetua impossibilità di conoscere il futuro, un fattore che deve la sua efficacia al fatto di coinvolgere – con «granitica compattezza fanatica», ³⁶ direbbe Gramsci – la moltitudine nelle grandi imprese collettive: «ne’comizi conso-

³³ C. Vasoli, *Machiavelli, gli antichi, la religione e le armi*, in *Langues et Ecritures de la république et la guerre. Études sur Machiavel*, sous la dir. d’A. Fontana et al., Genova, Name, 2004, pp. 365-381, p. 372; sull’importanza assegnata da Machiavelli a oracoli e auguri in quanto legame tra esercizio del potere e incentivo a una dinamica militare espansiva, cfr. M. Geuna, *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione*, in *Machiavelli: tempo e conflitto*, a cura di R. Caporali–V. Morfino–S. Visentin, Milano, Mimesis, 2013, pp. 107-139, pp. 126-132.

³⁴ Per il quale si veda A. Tenenti, *La religione di Machiavelli*, in Id., *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medio Evo ed Età Moderna*, Bologna, il Mulino, 1978, pp. 175-219; una ricognizione generale dei luoghi in cui il tema compare nella pagina machiavelliana è in R. Mazzetti, *Religione e cristianesimo nel pensiero del Machiavelli*, «Cultura e Società», I/1 (1959), pp. 98-130; per una trattazione organica cfr. E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998.

³⁵ Cfr. *Discorsi* I, 14, pp. 236-238. Cfr. J. M. Najemy, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, «Journal of the History of Ideas», 60/4 (1999), pp. 659-668.

³⁶ «La granitica compattezza fanatica delle “credenze popolari” che hanno il valore di “forze materiali”»: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica diretta da G. Francioni, vol. 2: *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, t. 1, a cura di G. Cospito–G. Francioni–F. Frosini, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017, p. 728.

lari, nel principiare le imprese, nel trar fuori li eserciti, nel fare le giornate, ed in ogni azione importante, o civile, o militare».³⁷ L'alternativa a questo intreccio tra religione, politica e vita della città è, già nel declino del mondo antico, la situazione in cui gli uomini diventano «increduli ed atti a perturbare ogni ordine buono», ciò che però accade «come costoro [gli aruspici, gli oracoli ecc.] cominciarono dipoi a parlare al modo dei potenti»,³⁸ escludendo cioè dalla propria “predizione” gli interessi dei “non potenti”.

Su questa base sarà necessario domandarsi quale sia, agli occhi di Machiavelli, la situazione *tipica* del mondo moderno, e come tutto ciò si ripercuota nella logica dell'azione politica, in particolare in quell'aspetto di essa che è l'“innovazione”, cioè il rinnovo degli ordini e delle leggi quando il corpo politico abbia raggiunto un rilevante grado di “corruzione”. Il mondo moderno non può evidentemente essere ridotto a una categoria unitaria; esiste tuttavia un tratto comune, che sta nel fatto che esso naviga dentro lo specchio d'acqua creato dallo sprofondamento dell'Impero Romano, il quale a sua volta era sorto sopra la distruzione di «tutte le repubbliche e tutti e' viveri civili».³⁹ In generale dunque, e salvo poche e residuali eccezioni, come gli Svizzeri o le città del Tirolo, il mondo moderno sconta questo difetto originario, consistente nella separazione di patria, libertà e religione. Il suo fondamento non è l'unità di questi tre elementi, bensì nei regni continentali l'“obbedienza”, l'“affezione” e l'“assuefazione” – termini tutti presenti nei primi capitoli del *Principe* – e in Toscana la “libertà”, cioè la volontà di non essere dominati di città come Firenze, Pisa, Siena, Lucca. In entrambi i casi, però, domina la “corruzione”, cioè l'incredulità e la mancanza di fede e di religione.⁴⁰

³⁷ *Discorsi* I, 14, pp. 236-237.

³⁸ *Ivi*, p. 232.

³⁹ *Discorsi* II, 2, p. 334.

⁴⁰ «E veramente, dove non è questa bontà, non si può sperare nulla di bene; come non si può sperare nelle provincie che in questi tempi si veggono corrotte: come è la Italia sopra tutte l'altre; ed ancora la Francia e la Spagna di tale corruzione ritengono parte. E se in quelle provincie non si vede tanti disordini quanti nascono in Italia ogni dì, diriva non tanto dalla bontà de' popoli, la quale in buona parte è mancata,

Manca insomma la funzione della religione come snodo, giunto, articolazione tra presente e futuro. Mentre però nelle monarchie europee tale funzione è svolta dagli «ordini», che mantengono l'obbedienza scambiandola con la sicurezza, in Italia, dove questa struttura unitaria manca, la "corruzione" mostra tutta la sua potenza devastante, e la stessa libertà – non assistita e integrata dalla religione – funziona da principio di disgregazione territoriale e impedisce, di conseguenza, di realizzare qualsiasi tipo di "congettura".⁴¹ Non stupirà, in questa luce, trovare nel XXVI del *Principe* un linguaggio di tipo "profetico", essendo questo registro l'unica possibilità di conferire al "principe nuovo" l'autorità e la reputazione di un "legislatore".⁴² Ma questa dinamica è esposta in modo nitido già nel capitolo VI, dove del «farsi capo a introdurre nuovi ordini» si dice che è estremamente *dubbio, difficile e pericoloso*, perché «lo introduttore ha per nemici tutti quelli che delli ordini vecchi fanno bene, et ha tepidi defensori tutti quelli che delli ordini nuovi farebbono bene», il che nasce non solamente dalle leggi, che proteggono il vecchio ordine, ma anche «dalla incredulità delli uomini, e' quali non credono in verità le cose nuove, se non ne veggono nata una ferma esperienza».⁴³

quanto dallo avere uno re che gli mantiene uniti, non solamente per la virtù sua, ma per l'ordine di quegli regni, che ancora non sono guasti» (*Discorsi* I, 55, p. 310).

⁴¹ È il cap. XXV de *Il Principe* il luogo in cui emerge con maggiore chiarezza il nesso tra disunione e fragilità politica, potenza della fortuna e impossibilità di congetturare il futuro, fino agli esiti estremi di una passività fatalistica: «E' non mi è incognito come molti hanno avuto e hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate, dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la *prudenza* loro non possino *correggerle*, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo potrebbero iudicare *che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte*. Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dì, fuori di ogni umana congettura» (*Opere* I, p. 186).

⁴² Su questo punto cfr. M. Martelli, *La logica provvidenzialistica e il capitolo XXVI del Principe*, «Interpres», 4 (1982), pp. 262-384; M. Vatter, *Politica plebea e provvidenza in Machiavelli*, in *Machiavelli: tempo e conflitto*, pp. 219-240, sostanzialmente ripreso in Id., *Machiavelli and the Republican Conception of Providence*, in *The Radical Machiavelli* cit., pp. 250-270.

⁴³ *Il Principe* VI, p. 132.

Si è qui di nuovo dinnanzi al problema della previsione, del “vedere” ciò che ancora non esiste, come unico elemento in grado di spingere la moltitudine a mobilitarsi, appoggiando l’“innovazione” proposta dal principe nuovo. Questi non possiede altri argomenti, con i quali convincere i suoi potenziali partigiani, se non quello della visione profetica, cioè la predizione di un fatto futuro alla quale si possa credere per la sola “reverenza” di cui il profeta è circondato. La politica deve coprirsi di vesti religiose, come è accaduto con Savonarola, evocato in questo capitolo, il cui unico limite, rispetto ai grandi “profeti” antichi, è consistito nel non aver corazzato di “armi” la propria visione del futuro.⁴⁴ Nel mondo moderno, pertanto, proprio là dove la politica parla il linguaggio della libertà, è indispensabile non solamente ripensare il ruolo della religione come legame del popolo al suo interno e con il suo “redentore” (in un senso, dunque, prossimo a *religare*), ma anche un nuovo, organico nesso tra la religione e la politica, tra la fede e la forza. Solo questo legame potrà suscitare le energie della moltitudine, ma poi anche conferire a questo risveglio una forma di continuità.

Nel capitolo 11 del primo libro dei *Discorsi*, Machiavelli tratta *Della religione de’ romani*, ma al termine del capitolo introduce un esempio “moderno”, di nuovo il frate ferrarese:

Benché agli uomini rozzi più facilmente si persuada uno ordine o una opinione nuova [si noti la perfetta analogia con *Il Principe*, VI] non è però per questo impossibile persuaderla ancora agli uomini civili e che presumono non essere rozzi. Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo: nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s’egli era vero o no, perché d’uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza: ma io dico bene, che infiniti lo credevono senza avere visto cosa nessuna straordinaria da farlo loro credere; perché la vita sua, la dottrina e il soggetto che prese erano sufficienti a fargli prestare fe-

⁴⁴ Per una ricostruzione del messaggio profetico savonaroliano dalla prospettiva di Machiavelli, mi permetto di rinviare al mio *Prophecy, Education, and Necessity: Girolamo Savonarola between Politics and Religion*, in *The Radical Machiavelli* cit., pp. 219-236, pp. 230-233; in generale, si rinvia al classico volume di D. Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

de. Non sia, pertanto, nessuno che si sbigottisca di non potere conseguire quel che è stato conseguito da altri, perché gli uomini, come nella prefazione nostra si disse, nacquero, vissero e morirono, sempre, con uno medesimo ordine.⁴⁵

Anche a Firenze, «dove la civiltà è corrotta»,⁴⁶ è possibile che il discorso profetico faccia fulmineamente riemergere quella dinamica del “desiderare” che è tipica del mondo antico e non del moderno, perché non isola gli individui, ma ne rende possibile la comunità; che rinasca insomma quell’agire comune (Gramsci direbbe: «volontà collettiva»)⁴⁷ che a sua volta fonda la continuità di presente e futuro. La predicazione profetica di Savonarola ha reso disponibile alle masse dei suoi seguaci una visione collettiva del futuro, che ha dimostrato che anche nel mondo moderno è possibile fare come gli antichi: realizzare una previsione capace di controllare il margine di aleatorietà che si apre quando il presente si spalanca verso il futuro. Ciò è possibile a Firenze, perché qui, come si è detto, il nome della libertà è tornato a riemergere dopo i millenni di servitù seguiti all’edificazione dell’Impero Romano. Ma questa condizione non è ancora sufficiente: è necessario lo slancio religioso; solo questo ha fatto credere ai fiorentini «le cose nuove» pur non avendone visto «una ferma esperienza».

Questo punto emerge con particolare evidenza in un gruppo di capitoli (53-58) collocato quasi alla fine del libro primo dei *Discorsi*. In tutti questi passaggi, il tema consiste nella relazione tra il popolo (o la plebe, o la moltitudine) e la sua maniera di protendersi verso il futuro: mediante un desiderio, giusto o sbagliato (cap. 53), la sua relazione con «uno uomo grave» (cap. 54) o la sua capacità di eleggere dal proprio stesso seno «uno capo che la corregga» (cap. 57), o infine attraverso l’idea di «equalità» (cap. 55). Ma in particolare importano i capitoli 56 e 58, in cui lo sguardo si amplia, a includere la dimensione del religioso e della profezia. Anche qui, non casualmente,

⁴⁵ *Discorsi* I, 11, p. 231.

⁴⁶ *Ivi*, p. 230.

⁴⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 951.

riemerge Savonarola, che seppe vaticinare la venuta di Carlo VIII nel 1494.⁴⁸ La spiegazione, suggerita con grandi precauzioni («la cagione di questo, credo sia da essere discorsa e interpretata da uomo che abbi notizia delle cose naturali e soprannaturali: il che non abbiamo noi»),⁴⁹ è quella – «come vuole alcuno filosofo» – che «questo aere» sia «pieno di intelligenze, le quali per naturali virtù preveggendo le cose future ed avendo compassione agli uomini, acciò si possano preparare alle difese gli avvertiscono con simili segni». ⁵⁰ Il rinvio ai demoni, creature aeree intermedie, non stupisce, data la diffusione, prima e dopo Machiavelli, della convinzione circa la loro esistenza,⁵¹ mentre la sua reticenza nell'ammettere questa spiegazione può spiegarsi con il fatto che qui si entrava in un territorio scivoloso, come ben sapeva Ficino, nel quale la distinzione tra l'elemento "demonico" e la stregoneria era controversa.⁵²

In ogni modo, il rinvio alle «intelligenze» non è un elemento estraneo rispetto al naturalismo di fondo proprio di Machiavelli, per il quale, in definitiva, la natura può ben essere «un campo di influenze che sono interpretabili dall'uomo come *segni* e che in casi eccezionali si

⁴⁸ *Discorsi* I, 56, p. 313.

⁴⁹ *Ivi*, p. 314.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Un grande impulso in questa direzione fu dato, nell'alta cultura, da Marsilio Ficino, sul quale cfr. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, University Park (PA), The Pennsylvania State U. P., 2000 (1958¹), pp. 45-53; e A. Corrias, *From Daemonic Reason to Daemonic Imagination: Plotinus and Marsilio Ficino on the Soul's Tutelary Spirit*, «British Journal for the History of Philosophy», 21.3 (2013), pp. 443-462, pp. 446-451; cfr. anche, più in generale, A. Maggi, *In the company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2006 (che inizia ricordando il passo di Machiavelli sulle «intelligenze»).

⁵² S. Clark, *The Scientific Status of Demonology*, in *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, ed. by B. Vickers, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 351-374; P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento italiano*, Milano, Il Saggiatore, 1991, in part. pp. 211-248.

rivelano a lui».⁵³ Il problema sta semmai proprio in quel darsi dei “segni”, che è necessario interpretare in condizioni che non sono sempre le stesse. Questo punto è affrontato direttamente nel successivo cap. 58, *La moltitudine è più savia e più costante che uno principe*, dove la divaricazione tra la moltitudine regolata dalle leggi, ovvero “sciolta”, è decisiva per intendere la possibilità che «la voce d’un popolo» diventi, come afferma il detto, la voce di Dio: «perché si vede una opinione universale fare effetti maravigliosi ne’ pronostichi suoi, talché pare che per occulta virtù ei prevegga il suo male ed il suo bene».⁵⁴ Il carattere universale dell’opinione è precisamente ciò che rende possibile una lettura “veritiera” dei segni, cioè del campo di possibilità aperte nel presente e protese verso il futuro: emarginando, ancora una volta, la possibilità che un’ermeneutica individuale possa egualmente essere capace di tale veracità.

Torniamo, per concludere, al capitolo 18 del terzo libro dei *Discorsi*, da cui si era avviata questa esplorazione. Com’è noto, Machiavelli distingue «le deliberazioni fatte da’romani pertinenti al di dentro della città», trattate nel libro primo, da «quelle che ‘l popolo romano fece pertinenti allo augumento dello imperio suo», oggetto del secondo,⁵⁵ dalle «azioni degli uomini particolari» che fecero «grande Roma»,⁵⁶ discusse nel terzo. Se teniamo conto di questa suddivisione, possiamo intendere perché proprio in quest’ultimo libro gli esempi antichi e moderni siano spesso collocati sullo stesso piano. Infatti, nel terzo libro il dislivello tra l’antichità, dove la religione collega organicamente il desiderio del singolo e il bene della città nel controllo del futuro, e il mondo moderno, in cui tutto ciò diventa un fatto eccezionale, non è decisivo. Anche gli esempi tratti dalla storia antica valgono per ciò, che testimoniano del

⁵³ N. Badaloni, *Natura e società in Machiavelli* (1969), in Id., *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Pisa, Ets, 2004, pp. 1-27, p. 4; Badaloni commenta qui il passo di *Discorsi* I, 56 a cui ci si riferisce nel testo.

⁵⁴ *Discorsi* I, 58, p. 318; Per una ricostruzione rigorosa del significato di queste parole cfr. S. Landi, *Alcune considerazioni sulla «voce d’un popolo» in Machiavelli* (*Discorsi*, I, 58), «Laboratoire Italien», 1 (2001), pp. 35-52.

⁵⁵ *Discorsi* II, 1, p. 327.

⁵⁶ *Discorsi* III, 1, p. 420.

modo in cui degli «uomini particolari» hanno tentato, in quanto tali, cioè individualmente, di realizzare delle previsioni, delle “conietture”, che spesso si sono rivelate errate, per la semplice ragione che esse sono provenute da individui e non dalla struttura collettiva della religione identificata con il popolo/esercito in azione.

Nel capitolo 18, tutti gli episodi raccolti mostrano come sia quasi impossibile già solo realizzare delle mere interpretazioni di segni prossimi, e quindi del tutto escluso rimanga interpretare i segni distanti e, *a fortiori*, «presentire i partiti del nimico». A questo capitolo può essere accostato il 14, *Le invenzioni nuove che appariscono nel mezzo della zuffa, e le voci nuove che si odino, quali effetti faccino*,⁵⁷ in cui la stessa questione è affrontata per così dire dal lato opposto, cioè a partire da quei ritrovati – voci abilmente sparse, dispiegamenti di truppe mostrati a posta, travestimenti, mascheramenti, ecc. – che i capitani utilizzano per poter indurre negli avversari una falsa lettura dei segni prossimi, e mettersi così in una posizione di vantaggio. Questi ritrovati, in qualche modo, tentano di aggirare l'impossibilità della previsione, mirando a sostituire la forza della credenza della propria parte mediante la forza di una falsa conoscenza somministrata alla parte avversaria. Ma anche questa strategia è, come la lettura dei segni, esposta al fallimento:

È da notare che, quando tali invenzioni hanno più del vero che del fitto, si può bene allora rappresentarle agli uomini, perché, avendo assai del gagliardo, non si può scoprire così presto la debolezza loro; ma quando le hanno più del fitto che del vero, è bene o non le fare o, faccendole, tenerle discosto, di qualità che le non possino essere così presto scoperte.⁵⁸

È sempre possibile scoprire la falsità di queste “invenzioni”, la cui forza di realtà (“gagliardia”) dipende in buona parte dalla loro novità. Esse, pertanto, illanguidiscono presto, si consumano rapidamente nell'uso, mostrando il proprio ordito illusorio. In entrambi i casi – lettura dei segni e produzione di false impressioni – si è dinanzi al ten-

⁵⁷ Ivi, pp. 461-463.

⁵⁸ Ivi, pp. 462-463.

tativo dell'individuo, antico come moderno, di istituire, a partire da sé stesso, un ponte tra presente e futuro.

Che l'abilità del capitano sia esposta al rischio permanente dello scacco, è confermato dal fatto che nel capitolo 33 del libro terzo, dopo aver annotato che «a volere che un esercito vinca la giornata è necessario farlo confidente in modo che creda dovere in ogni modo vincere»,⁵⁹ e aver aggiunto che «le cose che lo fanno confidente sono: che sia armato ed ordinato bene, conoschini l'uno l'altro» e che «il capitano sia stimato di qualità che confidino nella prudenza sua»,⁶⁰ Machiavelli così prosegue:

Usavano i Romani di fare pigliare agli eserciti loro questa confidenza per via di religione: donde nasceva che con gli augurii ed auspicii creavano i consoli, facevano il delecto, partivano con gli eserciti e venivano alla giornata. E senza avere fatto alcuna di queste cose non mai avrebbe uno buono capitano e savio tentata alcuna fazione, giudicando di averla potuta perdere facilmente s'e'suoi soldati non avessero prima intesi gli dii essere da parte loro.⁶¹

Si è così ricondotti al primo libro, al legame tra il popolo mobilitato dalla religione e la previsione di un futuro che non si conosce. Dinanzi a questa potenza collettiva, l'addestramento e la stessa "fede" nella "prudenza" del capitano si rivelano per quello che sono: dei pallidi succedanei, quasi delle "invenzioni". L'unico vero legame tra il certo e l'ignoto è individuato invece negli auspicii dati prima della battaglia, che sono delle «piccole cose», che però contengono «quella forza di tenere uniti e confidenti i soldati, la quale cosa è prima cagione d'ogni vittoria».⁶²

Ne viene confermata l'idea che il terzo libro dei *Discorsi* è il luogo di massima vicinanza alla reale struttura del mondo moderno: un mondo, si potrebbe dire, *incredulo*, e per questa ragione individualistico e pertanto esposto allo scacco e alla distruzione. Come dentro questo spa-

⁵⁹ *Discorsi* III, 33, p. 498.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ivi*, p. 499.

⁶² *Ibid.*

zio, che va comunque assunto come punto di partenza, sia possibile ricostituire forme di comunità e di virtù collettiva, è una questione aperta. Alcuni cenni di Machiavelli rinviano, come si è visto, a una differente interpretazione della “vera” religione. Ma ciò non è tutto, perché Firenze e più in generale la Toscana sono luoghi in cui la libertà è faticosamente tornata a emergere dal naufragio delle repubbliche antiche, e lo ha fatto non, come per gli Svizzeri e le città tedesche, per la sua lontananza dai traffici e quindi dalla *corruzione*, ma al contrario per essere il nucleo generatore degli uni e quindi anche dell’altra. Insomma, in Italia – cuore di ogni «corruttela»⁶³ – è presente, in modo paradossale, anche l’unica esperienza repubblicana, la Toscana, che sia dovuta non all’isolamento e alla segregazione, ma al contrario all’intensità dei traffici e alla piena partecipazione ai tempi nuovi.

Il caso di Firenze non è una riproposizione dell’incorruzione antica dentro il mondo moderno, tra l’altro, perché essa non è davvero mai stata una vera repubblica, quanto piuttosto un’oligarchia.⁶⁴ Ma, osservata nel corso della sua storia, Firenze è anche una continua sebbene travagliatissima costruzione di *equalità*, di graduale eliminazione dei gentiluomini dallo spazio civile, sia pure con i metodi “incivili” determinati dall’educazione semiservile che continuava a prevalere, come si legge all’inizio del terzo libro delle *Istorie fiorentine*.⁶⁵ Il nome della libertà non è perciò completamente spento nell’immaginazione popolare; tanto, che le città più potenti di Toscana (Firenze, Siena, Lucca) non solo non costituiscono una lega, ma ciascuna di esse tende a proporsi come repubblica espansiva, egemone, di tipo “romano”.⁶⁶ Se questa è precisamente

⁶³ *Discorsi* I, 55, p. 311.

⁶⁴ Cfr. N. Rubinstein, *Machiavelli and Florentine republican Experience*, in *Machiavelli and Republicanism*, ed. by G. Bock–Q. Skinner–M. Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 3-16; e C. Dionisotti, *Dalla repubblica al principato*, in Id., *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 101-153.

⁶⁵ Cfr. *Istorie fiorentine* III, 1, in *Opere*, a cura di C. Vivanti, III, Torino, Einaudi, 2005, pp. 423-424.

⁶⁶ È evidente che, ciò dicendo, si presuppone tutta l’analisi che Machiavelli conduce sul rapporto tra “interno” ed “esterno”, e tra guerra e politica nella storia di Roma, e il parallelo modo di considerare il caso fiorentino, soprattutto in scritti come *Del*

stata la causa della debolezza politica e militare di queste terre, potrebbe diventare il loro punto di forza, perché è un tipo di politica pienamente traducibile (a differenza di quella svizzera, limitata dalle “leghe”) in quella delle grandi monarchie europee, dicendo con il linguaggio della libertà ciò che in esse si dice col linguaggio della sovranità, pronunciando con le parole della “equalità” ciò che in esse si dice con quelle della “sicurtà”: in breve, rovesciando in coinvolgimento tumultuoso, ma potente, dei cittadini ciò che nello spazio monarchico si afferma come inclusione passiva delle masse dei sudditi. Beninteso, ciò non significa rinunciare al vivere sicuri dei propri beni, protetti da leggi che impegnano i governanti come i governati; né significa pensare che l’«equalità» cancelli la distinzione tra le «tre diverse qualità d’uomini, che sono in tutte le città, cioè i primi, mezzani e ultimi».⁶⁷ Vi è piuttosto l’idea che le due istanze – quella del governo e quella della partecipazione, quella della sicurezza e quella della libertà – debbano e possano entrare in una relazione aperta, nella quale le posizioni reciproche non siano fissate in anticipo. Non è dunque dai montanari tirolesi, “grossi”, fedeli e orgogliosi della propria peculiarità, che potrà trarre origine e forza una nuova esperienza di libertà nell’Europa “moderna”, ma dai cittadini toscani, individualisti e increduli, intraprendenti e irrequieti, curiosi e inventivi – in una parola: “corrotti”. Se esista una forma di superamento di questo individualismo che non passi per la religione, ma per l’apprendimento della difficile arte di non cadere sotto il governo di un principe, è una questione che, con Machiavelli, varrebbe la pena “discorrere”.

modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati e in quelli sull’Ordinanza. Il pensiero di Machiavelli prende sempre le mosse dalla necessità, per una repubblica, di poter disporre di un “popolo in armi”, ma questa necessità si scontra costantemente con la realtà fiorentina e italiana; ciò costituisce un problema, a cui i *Discorsi* intendono rispondere: su tutto ciò cfr. ora A. Guidi, *Un Segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 2009, e J. Barthes, *L’argent n’est pas le nerf de la guerre. Essai sur une prétendue erreur de Machiavel*, Rome, École française de Rome, 2011.

⁶⁷ *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, in *Opere*, I, p. 738.

MACHIAVELLI, LA «VARIAZIONE DELLE SETTE» E LA CRITICA AL CRISTIANESIMO

Marco Geuna

A Remo Bodei,
in memoriam

1. *La possibilità della critica della religione nelle società post-secolari*

Le società democratiche contemporanee vengono presentate, da qualche tempo, come società post-secolari.¹ Con questo aggettivo di nuovo conio si suole suggerire che il processo di secolarizzazione, che aveva caratterizzato le società occidentali sin dalla prima età moderna, sembra aver trovato un punto di arresto. Da più di due decenni, infatti, dobbiamo fare i conti con quella che alcuni hanno voluto chiamare la «rivincita di dio»,² con il ritorno delle religioni, e in particolare delle religioni monoteistiche, sulla ribalta della sfera pubblica.

Già negli anni Novanta del Novecento, studiosi come José Casanova³ e Peter Berger⁴ avevano richiamato l'attenzione sul riemergere del bisogno di sacro e più in generale sui processi di de-secolarizzazione che

¹ Il termine è stato introdotto, con ogni probabilità, dal sociologo tedesco K. Eder, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die post-säkulare Gesellschaft?*, «Berliner Journal für Soziologie», 12/3 (2002), pp. 331-343; ripreso da Habermas, si è imposto nel dibattito internazionale. Tra i contributi italiani che lo utilizzano si veda, per es., *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, a cura di G. E. Rusconi, Bologna, il Mulino, 2008; *Laicità e relativismo nella società post-secolare*, a cura di S. Zamagni-A. Guarnieri, Bologna, il Mulino, 2009.

² Cfr. G. Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991, tr. it. *La rivincita di Dio*, Milano, Rizzoli, 1991.

³ Cfr. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, tr. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, il Mulino, 2000.

⁴ Cfr. *The Desecularization of the World*, ed. by P. Berger, Washington, Ethics and Public Policy Center, 1999.

attraversavano le società contemporanee. Avevano analizzato le richieste sempre più diffuse di de-privatizzazione delle fedi religiose avanzate in diversi contesti sociali e politici, soffermandosi non solo sulle dinamiche dell'islam radicale, ma anche sugli sviluppi più recenti del protestantesimo evangelico e di settori significativi del cattolicesimo in vari paesi europei ed americani. Nella tarda modernità, il fenomeno religioso sembra dunque avere riacquisito quella presenza sulla scena pubblica e quel rilievo che nel corso degli ultimi due secoli pareva aver perso.

Su questo ritorno delle religioni nella sfera pubblica è andata interrogandosi, da un punto di vista normativo, anche la filosofia morale e politica contemporanea. Sono stati, innanzitutto, i pensatori critici del liberalismo, gli autori neo-conservatori ed alcuni filosofi comunitaristi,⁵ a sottolineare la necessità di ripensare la nozione di laicità che, insieme alla separazione di Stato e Chiesa, è al centro dell'ordinamento liberal-democratico. Ma anche filosofi riconducibili alla tradizione liberale e democratica – e basterebbe, a questo proposito, fare i nomi di John Rawls e di Jürgen Habermas – si sono misurati a fondo con il problema. Si sono chiesti se la nozione di laicità e la separazione tra Stato e Chiesa teorizzate dal liberalismo classico non fossero troppo restrittive e si sono proposti di riformularle in modo da rispondere alle nuove sfide. Sono giunti così a ridefinire, pur da prospettive diverse, le nozioni stesse di «ragione pubblica» e di «sfera pubblica politica».

La discussione intorno a questi problemi è stata di grande respiro ed ha inevitabilmente toccato alcune questioni di lungo periodo, come la relazione tra cultura illuministica e politica liberale o il rapporto stesso tra cristianesimo ed illuminismo. Da un lato, ci sono stati tentativi autorevoli, ma forzati, di annessione: si è tentato di sostenere non solo che l'illuminismo «è di origine cristiana ed è nato non a caso proprio ed esclusivamente nell'ambito della fede cristiana», ma addirittura che esiste una «profonda corrispondenza tra cristianesimo ed

⁵ Si veda C. Taylor, *Modes of Secularism*, in *Secularism and Its Critics*, ed. by R. Bhargava, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53; Id., *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, tr. it. *La modernità della religione*, Roma, Meltemi, 2004; Id., *A Secular Age*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2007, tr. it. *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

illuminismo».⁶ Dall'altro, un filosofo liberale come John Rawls non ha esitato a prendere le distanze da aspetti significativi della cultura illuministica, distinguendo la sua proposta di liberalismo politico da quello che ha chiamato il «liberalismo illuminista». Nel saggio *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, ad esempio, ha seccamente osservato: «Non c'è una guerra tra religione e democrazia, né deve esserci. Sotto questo aspetto, il liberalismo politico si allontana profondamente dal liberalismo illuminista, e lo respinge. Diversamente da questo, esso non attacca l'ortodossia cristiana».⁷ Dialogando su questi temi con le tesi di Rawls, lo stesso Habermas ha più di una volta messo in luce i «limiti della coscienza laicistica», prendendone le distanze, ed auspicando un «superamento autoriflessivo di una nozione di sé laicisticamente sclerotizzata della modernità».⁸ E non è casuale che nel quadro di queste discussioni, spingendosi a ripensare i nessi e le differenze tra scienza e fede, Habermas sia ritornato a leggere le pagine kantiane sulla religione e ci abbia consegnato le sue riflessioni in un saggio dal titolo già di per sé significativo: «Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant».⁹

⁶ J. Ratzinger, *L'Europa nella crisi delle culture*, in «Il Regno. Documenti», 9 (2005), pp. 214-219: i due passi citati a p. 218: si tratta del testo di una conferenza dell'allora cardinale Joseph Ratzinger, tenuta a Subiaco il 1° aprile 2005; sempre in quella pagina, Ratzinger scrive: «È stato ed è merito dell'illuminismo aver riproposto questi valori originali del cristianesimo e aver ridato alla ragione la sua propria voce»; nel corso del testo, peraltro, Ratzinger critica a fondo quella che chiama «la cultura illuminista radicale», o la «cultura illuminista e laicista», proponendosi di metterne in luce le «contraddizioni interne».

⁷ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, in Id., *The Law of Peoples and The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 176, tr. it. *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in Id., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, p. 234 (anche in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, p. 322).

⁸ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005, tr. it. *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006, le due citazioni rispettivamente alle pp. 43 e 41-42.

⁹ Cfr. Habermas, *Tra scienza e fede* cit., pp. 111-148.

Il dibattito che si è svolto negli ultimi dieci anni, è appena il caso di sottolinearlo, ha avuto molte sfaccettature ed ha toccato terreni diversi. Gli oggetti ed i tempi storici dell'indagine si sono considerevolmente dilatati: se Jürgen Habermas si è interrogato sul valore cognitivo e l'importanza delle religioni mondiali che risalgono all'«età assiale», di quelle religioni che a suo giudizio «hanno compiuto il salto cognitivo dalle interpretazioni narrative del mito al Logos»,¹⁰ altri studiosi, riprendendo le ricerche e le tesi storiografiche di Jan Assmann,¹¹ si sono interrogati sui nessi possibili tra monoteismi e violenza, sul significato ed i costi del passaggio dal politeismo al monoteismo.¹²

Può essere utile, per un momento, prendere in considerazione la posizione di un filosofo di impostazione democratico-liberale come Habermas nei confronti del fatto religioso, perché essa ha avuto una straordinaria risonanza tanto nel dibattito continentale, quanto in quello anglosassone. Nella prefazione ad un suo libro recente possiamo leggere:

¹⁰ Ivi, p. 45; per un'introduzione alla riflessione habermasiana sul problema della religione, cfr. N. Adams, *Habermas and Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; H. Høibraaten, *Religion, Metaphysik und Freiheit*, in *Habermas Handbuch*, hrsg. von H. Brunkhorst, R. Kreide-C. Lafont, Stuttgart, Metzler, 2009, pp. 273-282; tra i contributi italiani, A. Lattarulo, *Stato e religione. Gli approdi della secolarizzazione in Böckenförde e Habermas*, Bari, Progedit, 2009.

¹¹ Cfr. J. Assmann, *Herrschaft und Heil: politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München, Hanser, 2000, tr. it. *Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino, Einaudi, 2002; Id., *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München, Hanser, 2003, tr. it. *La distinzione mosaica, ovvero il prezzo del monoteismo*, Milano, Adelphi, 2011; Id., *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna, il Mulino, 2007.

¹² Per un'introduzione ai dibattiti degli ultimi quindici anni, si vedano, a titolo puramente esemplificativo, le seguenti raccolte: *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, ed. by H. de Vries-L. E. Sullivan, New York, Fordham University Press, 2006; *Religion. Beyond a Concept*, ed. by H. de Vries, New York, Fordham University Press, 2008; *Crediting God. Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism*, ed. by M. Vatter, New York, Fordham University Press, 2011; *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, ed. by S. Mancini-M. Rosenfeld, Oxford University Press, 2014; *Religion, Secularism, & Constitutional Democracy*, ed. by J. L. Cohen-C. Laborde, New York, Columbia University Press, 2016.

Le tradizioni religiose provvedono ancora oggi all'articolazione della coscienza di ciò che manca. Mantengono desta una sensibilità per ciò che è venuto meno. Difendono dall'oblio le dimensioni della nostra convivenza sociale e personale, nelle quali i progressi della razionalizzazione culturale e sociale hanno prodotto distruzioni immani.¹³

Habermas sembra, dunque, dimostrarsi estremamente aperto nei confronti del fatto religioso: si spinge fino a sostenere che non è da escludere che «le religioni mondiali» mantengano «potenziali semantici che emanano una forza ispiratrice per l'intera società».¹⁴ Sostiene, pertanto, che il pensiero post-metafisico deve avere un atteggiamento duplice, o bivalente, nei confronti del fatto religioso: per un verso, «il pensiero post-metafisico si dimostra pronto ad imparare», ad apprendere dalle tradizioni religiose; per l'altro, il pensiero post-metafisico assume un atteggiamento agnostico nei confronti delle religioni: «si astiene dal giudizio sulle verità religiose e insiste (con intenzione non polemica) su una rigorosa separazione tra scienza e fede».¹⁵

¹³ Habermas, *Tra scienza e fede* cit., p. XI.

¹⁴ Ivi, p. 45; tra gli studiosi italiani hanno mosso critiche a queste tesi habermasiane P. Flores d'Arcais, *Le tentazioni della fede. (Undici tesi contro Habermas)*, «MicroMega. Per una riscossa laica», 2007, pp. 3-13; G. E. Rusconi, *Lo rispetto ma lo critico*, «Reset», 2009, n. 114, pp. 21-22. Decisamente più simpatetico, L. Ceppa, *Senza religioni, niente democrazia*, in Id., *Il diritto della modernità. Saggi habermasiani*, Torino, Trauben, 2009, pp. 155-164.

¹⁵ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., le due citazioni rispettivamente a p. 45 e p. 44. Habermas ha ribadito queste tesi anche in scritti successivi. Si veda, ad esempio, J. Habermas, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in *Religione e politica nella società post-secolare*, a cura di A. Ferrara, Roma, Meltemi, 2009, pp. 24-41, in part. p. 41: «Può il pensiero postmetafisico [...] escludere la possibilità che le tradizioni religiose includano potenziali semantici i quali, quando rilasciano i loro contenuti *profani* di verità, possono ancora essere di ispirazione per la società civile nel momento in cui questa si trova a fronteggiare delle sfide che hanno a che fare con i valori? Il pensiero postmetafisico dovrebbe adottare un atteggiamento al tempo stesso *agnostico* e *ricettivo* nei confronti della religione senza compromettere la sua autocomprensione secolare»; si vedano anche i saggi raccolti in J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2012, tr. it. *Verbalizzare il sacro. Sul lascito re-*

Riflettendo su queste tesi non si può non rilevare che scompare totalmente dall'orizzonte habermasiano la dimensione della critica alla religione, che in varie forme aveva caratterizzato molti momenti della tradizione filosofica occidentale. Nella tradizione sono stati elaborati, e si sono succeduti, vari tipi di critica alla religione: dalla riflessione che connette la religione alle passioni umane, ed in primo luogo alla paura (la linea Epicuro – Lucrezio – Hobbes), a quella che la pone in relazione con la costitutiva limitatezza della conoscenza umana, con le varie forme di ignoranza delle cause (Hobbes); dall'indagine che mette in evidenza le possibilità di de-umanizzazione o di alienazione in alcune forme di esperienza religiosa (da Machiavelli a Rousseau, da Feuerbach a Marx) a quella che porta in primo piano i processi di costruzione di soggettività dipendenti, i processi di de-autonomizzazione attuati dai poteri religiosi (da Nietzsche a Foucault). Ora, di tutto ciò, delle diverse sfaccettature di questo lungo esercizio critico, sembra non rimanere traccia nella riflessione habermasiana. Non è casuale, dunque, che alcuni filosofi anglosassoni, ed alcuni pensatori tedeschi, abbiano sottoposto a critica le tesi habermasiane, richiamandosi a momenti diversi di questa lunga e variegata tradizione occidentale di critica del fatto religioso.

Nella situazione politica attuale, segnata non soltanto dal ritorno delle religioni sulla sfera pubblica, ma anche da un'inquietante ricomparsa della violenza religiosa, può forse essere utile riconsiderare alcuni momenti e alcune dimensioni di quella multiforme tradizione di critica della religione. Nelle pagine seguenti, prenderò in esame un aspetto del contributo di Machiavelli a tale tradizione critica. Il mio saggio è così sostanzialmente diviso in tre parti. Nella prima, dopo aver ricordato rapidamente le differenti articolazioni della radicale critica machiavelliana al Cristianesimo, mi concentro su un suo aspetto specifico, quello che mette in relazione il Cristianesimo, e più in generale le sette religiose, con la dimensione della violenza. In questo contesto, analizzo il ruolo attribuito da Machiavelli al papa Gregorio Magno. Nella seconda, per comprendere più a fondo l'operazione intellettuale compiuta dal Segretario fiorentino, di rovesciamento di alcuni argomenti apologetici, prendo in considerazione qualche momento

ligioso della filosofia, Roma-Bari, Laterza, 2015, in part. *La religione nella sfera pubblica delle società post-secolari*, pp. 286-304.

della tradizione che aveva fatto di Gregorio Magno l'artefice primo della distruzione di molte antichità pagane. Nella terza, mi chiedo come queste considerazioni machiavelliane si inseriscano nella architettura complessiva della sua riflessione sulla religione. Suggesto, poi, in conclusione, che, sulla lunga durata del pensiero moderno, l'eredità delle diverse critiche al Cristianesimo proposte da Machiavelli può essere ricostruita lungo almeno due percorsi differenti, che solo in parte incrociano le riflessioni di pensatori repubblicani.

2. *L'articolazione teorica della riflessione machiavelliana sulla religione*

La trattazione machiavelliana del problema della religione presenta una complessa tessitura.¹⁶ Le sue considerazioni si sviluppano su piani diversi di discorso. Machiavelli ritorna sul problema della religione in molti testi: non soltanto nelle pagine de *Il principe*¹⁷ o in molti capitoli dei *Discorsi*, ma anche nei versi de *L'Asino*¹⁸ e in parecchi passi del dialogo *Dell'Arte*

¹⁶ Per un'introduzione generale al problema, si vedano le fini analisi di E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998; *Église et religion chez Machiavel*, in *Lectures de Machiavel*, sous la direction de M. Gaille-Nikodimov-T. Ménissier, Paris, Ellipses, 2006, pp. 193-225; voce *Religione*, in *Enciclopedia machiavelliana*, dir. G. Sasso, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2014, II, pp. 392-400; *La religione*, in *Machiavelli*, a cura di E. Cutinelli-Rèndina-R. Ruggiero, Roma, Carocci, 2018, pp. 265-283; si veda anche A. Brown, *Philosophy and Religion in Machiavelli*, in *The Cambridge Companion to Machiavelli*, ed. by J. M. Najemy, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 157-172.

¹⁷ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 2013, per es. XVIII.16-19, pp. 127-128; tra i più recenti contributi su religione e critica del Cristianesimo nelle pagine del *Principe*, cfr. W. B. Parsons, *Machiavelli's Gospel. The Critique of Christianity in 'The Prince'*, Rochester, Rochester University Press, 2016 e le osservazioni su questo stesso volume proposte da J. P. McCormick in «Review of Politics», 79/3 (2017), pp. 522-524.

¹⁸ Cfr. N. Machiavelli, *L'Asino*, in Id., *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 2005, III, pp. 49-78: in particolare, capitolo quinto, vv. 118-124: «E'son ben necessarie l'orazioni: / e matto al tutto è quel ch'al popol vieta / le cerimonie e le sue divozioni: / perché da quelle in ver par che si mieta / unione e buono ordine, e da quello / buona fortuna poi dipende e lieta», pp. 67-68.

della guerra.¹⁹ La sua analisi prende l'avvio, in questo come in molti altri ambiti, da una comparazione.²⁰ Adottando una formula, potremmo dire che Machiavelli ripetutamente compara la religione degli Antichi e la religione dei Moderni. Com'è ben noto, la discussione della religione degli Antichi²¹ è sviluppata innanzitutto nel primo libro dei *Discorsi*, dall'undicesimo al quattordicesimo capitolo.²²

¹⁹ Cfr. N. Machiavelli, *Dell'arte della guerra*, in Id., *Opere*, a cura di C. Vivanti, I, Torino, Einaudi, 1997: *Proemio*, p. 530; II, pp. 585-587; IV, p. 626; VII, p. 687.

²⁰ Carlo Ginzburg, a questo proposito, ha osservato: «Per Machiavelli la possibilità di paragonare tra loro religioni diverse era del tutto ovvia. Era, la sua, una comparazione nutrita di letture varie, di riflessioni, di immaginazione vigorosissima; non certo di studi eruditi». Riflettendo sugli accostamenti che Machiavelli propone tra Ciro o Romolo e Mosè, o tra pratiche religiose diverse, Ginzburg ha tenuto opportunamente a sottolineare «il potenziale aggressivo della comparazione tra religioni in un contesto cristiano»: cfr. C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano, Adelphi, 2018, pp. 104-105.

²¹ Tra i contributi meno recenti sul problema della religione nel pensiero di Machiavelli, si possono ricordare A. Tenenti, *La religione di Machiavelli* [1969], in Id., *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna, 1978, pp. 175-219; S. Preus, *Machiavelli's Functional Analysis of Religion: Context and Object*, «Journal of the History of Ideas», 40 (1979), pp. 171-190; B. Fontana, *Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli*, «Journal of the History of Ideas», 60 (1999), pp. 639-658; tra gli studi più recenti, C. Vasoli, *Machiavelli, la religione 'civile' degli Antichi e le 'armi'*, «Il pensiero politico», 34 (2001), pp. 337-352; Id., *Machiavelli, gli antichi, la religione e le armi*, in *Langues et écritures de la république et de la guerre. Études sur Machiavel*, a cura di A. Fontana-J. L. Fournel-X. Tabet, Genova, Name, 2004, pp. 365-381; G. Scichilone, *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli*, Milano, FrancoAngeli, 2012; F. Frosini, *La 'prospettiva' del prudente: prudenza, virtù, necessità, religione in Machiavelli*, «Giornale critico della filosofia italiana», 92 (2013), pp. 508-542; N. Tarkov, *Machiavelli's Critique of Religion*, «Social research», 81 (2014), pp. 193-216; M. Vatter, *Machiavelli, "Ancient Theology", and the Problem of Civil Religion*, in *Machiavelli on Liberty & Conflict*, ed. by D. Johnston-N. Urbinati-C. Vergara, Chicago, Chicago University Press, 2017, pp. 113-136; F. Raimondi, «Usi a vivere liberi». *Guerra e religione nell'ordinamento machiavelliano della libertà*, «Scienza & Politica», 30 (2018), pp. 15-32.

²² Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, I, 11-14, introduzione di G. Sasso, premessa al testo e note di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 1996², pp. 91-101; d'ora in poi, se non diversamente segnalato, tutte le citazioni di questo testo saranno tratte da questa edizione, a cui si farà riferimento con l'abbreviazione *Discorsi*.

Machiavelli si concentra primariamente sulla religione dei Romani, ma prende in esame anche alcuni aspetti delle religioni greche. Raggiunge la conclusione che le religioni antiche erano essenzialmente artefatti umani, creati e strutturati da saggi «ordinatori», come Numa Pompilio.²³ Sottolineando la straordinaria importanza di pratiche come l'interpretazione degli oracoli e i giuramenti, Machiavelli chiarisce che la religione può essere un importante «strumento» nelle mani degli attori politici, un «mezzo» da «usare bene».²⁴

L'analisi della religione dei Moderni, vale a dire la discussione critica della religione cristiana, è proposta in particolare nel secondo libro dei *Discorsi*, nel famoso secondo capitolo. Machiavelli propone un'argomentazione attentamente strutturata nella quale i valori e le pratiche della religione degli Antichi e quelli della religione dei Moderni sono messi a contrasto. La comparazione gli permette di trarre una conclusione radicale: «la nostra religione», il Cristianesimo, è una religione radicalmente impolitica, che apre le porte alla tirannia:²⁵ «Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi

²³ Sulle fonti quattrocentesche degli accostamenti tra figure molto distanti di «ordinatori», si veda ora, ad esempio, F. Bausi, *Da Bernardo a Niccolò Machiavelli sui legislatori che fecero ricorso alla religione (Discorsi I. 11)*, «Bruniana & Campanelliana», 20 (2014), n. 1, pp. 25-33.

²⁴ Si può sottolineare che Machiavelli usa più di una volta l'espressione «la religione bene usata»: si veda, per esempio, *Discorsi*, I, 13, 5, p. 98: «E così la religione, usata bene, giovò e per la espugnazione di quella città e per la restituzione del Tribunato nella Nobiltà»; *Discorsi* I, 15, 11, p. 102: «Il che testimifica appieno quanta confidenza si possa avere mediante la religione bene usata».

²⁵ Sulla valutazione machiavelliana del Cristianesimo, si vedano le classiche tesi avanzate da Gennaro Sasso: G. Sasso, *Niccolò Machiavelli, I. Il pensiero politico*, Bologna, il Mulino, 1993, pp. 598-605: secondo Sasso nei *Discorsi* è presente un «evidente e quasi conclamato "anticristianesimo"», p. 603. Non posso condividere le tesi proposte da studiosi come Roberto Ridolfi, Sebastian de Grazia e Maurizio Viroli, che, sebbene attraverso differenti percorsi teorici, considerano Machiavelli un pensatore cristiano; per un'informata ed equilibrata discussione della storiografia su Machiavelli e il problema della religione, che prende in considerazione anche i contributi di Ridolfi, De Grazia e Viroli, cfr. J. M. Najemy, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, «Journal of the History of Ideas», 60 (1999), pp. 659-681.

renduto il mondo debole e datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini per andare in Paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle».²⁶

Queste ben note analisi, che hanno avuto una straordinaria importanza nella tradizione filosofica moderna, da Rousseau a Nietzsche,²⁷ rappresentano però soltanto il primo livello della discussione della religione proposta da Machiavelli. Vi è anche un secondo livello, una seconda dimensione di analisi sviluppata dal Segretario fiorentino. A questo ulteriore livello di interpretazione, Machiavelli non sottolinea più le differenze tra le religioni, la diversità tra i loro valori ispiratori, ma cerca di individuare nelle loro pratiche alcuni tratti comuni. Al cuore di ogni religione vi è una problematica e inquietante relazione con la violenza. Vorrei concentrarmi, nelle pagine seguenti, su questa specifica tesi, avanzata da Machiavelli soprattutto nelle dense e difficili pagine del quinto capitolo del secondo libro dei *Discorsi*.

3. L'«oblivione delle cose» e le sue cause

Molto è stato scritto su questo cruciale capitolo e, in particolare, sulla tesi dell'eternità del mondo che Machiavelli sostiene, seppure in modo obliquo, in esso. Non voglio ritornare su queste raffinate discussioni,²⁸ né soffermarmi sul problema delle possibili fonti della tesi anti-cristiana dell'eternità del mondo. Preferisco, piuttosto, ricordare il problema che Machiavelli si propone di affrontare, la questione che mette in moto la

²⁶ *Discorsi* II, 2, 34, p. 299.

²⁷ Cfr. R. Beiner, *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

²⁸ La trattazione classica del tema è sviluppata da G. Sasso, *De aeternitate mundi* (*Discorsi*, II, 5), in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1987, I, pp. 167-399; tra i contributi recenti, cfr. W. J. Connell, *The Eternity of the World and Renaissance Historical Thought*, «California Italian Studies», 2/1 (2011), pp. 1-23, tr. it. *L'«eternità del mondo» e la rivoluzione storiografica rinascimentale*, in Id., *Machiavelli nel Rinascimento italiano*, Milano, FrancoAngeli, 2015, pp. 234-251; G. Giorgini, *L'educazione filosofica dell'uomo politico. Discorsi*, II, 5, «Il pensiero politico», XLVII/1 (2014), pp. 3-38; G. Sasso, *Eternità del mondo*, in Id., *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Roma, Carocci, 2015, pp. 163-178.

sua ricerca. Il Segretario fiorentino s'interroga sul destino degli Etruschi, come segnala esplicitamente alla conclusione del capitolo quarto. Gli Etruschi, gli «antichi toscani»,²⁹ svilupparono un'importante civiltà e acquisirono anche un considerevole potere sui territori italiani.³⁰ E tale potere «fu per un gran tempo sicuro, con somma gloria d'imperio e d'arme, e massime laude di costumi e di religione».³¹ Machiavelli si era interrogato, in precedenza, sull'organizzazione politica di tipo federale che aveva caratterizzato l'esperienza degli Etruschi, sul loro «essere una lega di più repubbliche insieme»;³² aveva riflettuto sul loro amore per il vivere libero e sul loro odio per l'istituzione monarchica;³³ ed aveva preso in esame alcune delle vicende militari che li avevano opposti ai Galli e ai Romani.³⁴ Ma in questo luogo conclusivo del quarto capitolo dà per scontate queste riflessioni e si concentra sul drammatico cambiamento che sopravvenne e portò alla quasi completa cancellazione della loro civiltà. Machiavelli esplicitamente riconosce che è stata pro-

²⁹ *Discorsi* II, 4, 37, p. 307; cfr. anche *Discorsi*, II, 4, 3, p. 303: «i Toscani antichi»; per un'introduzione al modo in cui Machiavelli si confronta con la storia e la civiltà etrusca, cfr. G. Cipriani, *Il mito etrusco nel rinascimento fiorentino*, Firenze, Olschki, 1980, pp. 60-66; più di recente, M. C. Figorilli, voce *Etruschi*, in *Enciclopedia Machiavelliana* cit., I, pp. 510-511.

³⁰ Cfr. *Discorsi* II, 4, 3-9, pp. 303-304; e cfr. *Discorsi* II, 4, 38, p. 307: essi «poterono acquistare in Italia quella potenza che quel modo del procedere concesse loro».

³¹ *Discorsi* II, 4, 39, p. 307.

³² Ivi, 3, p. 303; cfr. anche *Discorsi* II, 4, 8, p. 304: «furono dodici città, tra le quali era Chiusi, Veio, Arezzo, Fiesole, Volterra e simili, i quali per via di lega governavano lo imperio loro».

³³ Cfr. *Discorsi* II, 2, 8, p. 296: «si vede bene come in quegli tempi che i Romani andarono a campo a Veio, la Toscana era libera; e tanto si godeva della sua libertà e tanto odiava il nome del principe che, avendo fatto i Veienti per loro difensione uno re in Veio e domandando aiuto a' Toscani contro a' Romani, quegli, dopo molte consulte fatte, deliberarono di non dare aiuto a' Veienti infino a tanto che vivessero sotto il re, giudicando non essere bene difendere la patria di coloro che l'avevano di già sottomessa ad altrui».

³⁴ Cfr. *Discorsi* II, 4, 5-7, pp. 303-304. Machiavelli ritornerà su tali vicende militari in capitoli successivi: si veda, ad esempio, *Discorsi* II, 28, 2-5, pp. 370-371 e *Discorsi* III, 44, 2-4, pp. 566-567.

prio questa vicenda storica ad avere sollecitato la sua riflessione: «ancora che dumila anni fa la potenza de' Toscani fusse grande, al presente non ce n'è quasi memoria. La quale cosa mi ha fatto pensare donde nasca questa oblivione delle cose».³⁵ Il suo problema, pertanto, è quello di identificare le cause della «oblivione delle cose», il suo tentativo è quello di individuare i fattori che spengono «le memorie delle cose», come scrive nel titolo stesso del capitolo quinto.³⁶ Vorrei sottolineare, fin da ora, che la sua ricerca è esplicitamente presentata come una ricerca sulla memoria e sul suo opposto, l'oblio: memoria e oblio delle civiltà passate.

Per fornire una risposta all'angosciante questione, viene introdotta una distinzione concettuale: vi sono cause naturali e cause umane, o culturali, dell'oblio delle cose.³⁷ Tra le cause naturali, tra le cause che vengono «dal cielo», Machiavelli annovera una serie di catastrofi che vengono periodicamente ad azzerare i portati del processo di civilizzazione e a ridurre «a pochi gli abitanti di parte del mondo».³⁸ Si tratta di «inondazioni, peste e fami» che, a suo giudizio, contribuiscono a far sì «che 'l mondo si purghi».³⁹ Se la storiografia ha messo in luce, a più riprese, che Machiavelli riformula in questi passi idee variamente sviluppate da Platone e da Polibio, da Cicerone e da Agostino, ed è andata continuamente alla ricerca di ulteriori fonti classiche,⁴⁰ troppo poco è stato sottolineato il fatto che Machiavelli si concentra immediata-

³⁵ *Discorsi* II, 4, 40-41, p. 307.

³⁶ Il titolo completo del capitolo è: «Che la variazione delle sette e delle lingue, insieme con l'accidente de' diluvii o della peste, spegne le memorie delle cose», *Discorsi* II, 5, 1, p. 307.

³⁷ Cfr. *Discorsi* II, 5, 2, p. 307: «queste memorie de' tempi per diverse ragioni si spengano; delle quali parte vengono dagli uomini, parte dal cielo».

³⁸ *Discorsi* II, 5, 12, p. 308. Su questo punto, cfr. anche C. A. Viano, *Le imposture degli antichi e i miracoli dei moderni*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 47-48.

³⁹ *Discorsi* II, 5, 15-16, p. 309.

⁴⁰ Cfr. L. Biasiori, *Machiavelli e l'eternità del mondo*, «Studi storici», 59/1 (2018), pp. 203-215. Biasiori mette in luce l'importanza del commento al *Somnium Scipionis* proposto da Macrobio e sottolinea che il testo era presente nella biblioteca del padre di Machiavelli, Bernardo.

mente sulle cause culturali, sulle «cagioni», «che vengono dagli uomini».⁴¹ Esse rappresentano i fattori di gran lunga più importanti, come appare già dal titolo del capitolo: il primo posto è riservato infatti proprio a «la variazione delle sette e delle lingue». È precisamente in questo contesto concettuale che Machiavelli sviluppa la sua interpretazione più inquietante del fenomeno religioso: che propone, più precisamente, una radicale interpretazione di tutte le pratiche ed esperienze religiose. Egli presenta, infatti, le religioni come animate da una violenza distruttiva, che le conduce a sopprimere le costruzioni teologiche, i rituali e le espressioni artistiche delle religioni a esse precedenti. Questo vale per tutte le religioni, compreso il Cristianesimo:

Perché, quando e'surge una setta nuova, cioè una religione nuova, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia; e, quando gli occorre che gli ordinatori della nuova setta siano di lingua diversa, la spengono facilmente. La qual cosa si conosce considerando e modi che ha tenuti la setta Cristiana contro alla Gentile; la quale ha cancellato tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella, e spenta ogni memoria di quella antica teologia.⁴²

Per interpretare in modo adeguato questo passo cruciale, concentriamoci per un momento sul linguaggio usato dal Segretario fiorentino: tanto su termini come «sette» e «ordinatori», quanto sui verbi utilizzati in questi passi. Innanzitutto si può sottolineare che per designare le religioni, e le tradizioni religiose, Machiavelli usa con costanza il termine «sette». Questo avviene nei differenti capitoli dei *Discorsi*: basti qui ricordare, ad esempio, il «Proemio» del secondo libro, nel quale fa riferimento a «quella setta Saracina che fece tante gran cose e occupò tanto mondo»,⁴³ o l'importante primo capitolo del terzo libro, nel quale argomenta distesamente che «a volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo principio».⁴⁴ Ma questo uso è pre-

⁴¹ *Discorsi* II, 5, 3, p. 307.

⁴² *Ivi*, 4-5, pp. 307-308.

⁴³ *Discorsi* II, *Proemio*, 14, p. 290.

⁴⁴ *Discorsi* III, 1, 1, p. 461.

sente anche in molte altre sue opere. Nel primo libro delle *Istorie fiorentine*, ad esempio, menziona «la setta arriana, creduta dai Vandali» e si sofferma sui conflitti tra «le sette eretiche con le cattoliche», conflitti che «in molti modi contristavano il mondo». ⁴⁵ Ma che cosa è, dunque, una «setta»? Con il termine «setta», Machiavelli designa semplicemente una forma specifica, o un particolar tipo, di organizzazione collettiva. ⁴⁶ Ma anche le comunità politiche, o gli stati, sono forme di organizzazione collettiva: coerentemente, nel primo capitolo del terzo libro dei *Discorsi*, egli presenta insieme le «sette» e le «repubbliche» come «corpi misti». ⁴⁷ Di conseguenza, immediatamente sorge la questione di quale sia l'elemento che distingue una setta da una comunità politica. L'elemento specifico di una «setta» è costituito dal fatto che essa viene creata da un «ordinatore» ed è tenuta insieme da una strutturata serie di credenze, che danno forma ad un originario «timore di Dio».

Un'osservazione importante può essere immediatamente ricavata da questa annotazione concernente l'uso coerente del termine: Machiavelli procede ad una radicale relativizzazione della religione cristiana, che è considerata una «setta» come tutte le altre religioni. Pos-

⁴⁵ N. Machiavelli, *Istorie fiorentine* I, 5, 8-9, in *Opere storiche*, a cura di A. Monteverocchi-C. Varotti, coordinamento di G. M. Anselmi, Roma, Salerno Ed., 2010, I, pp. 89-93; d'ora in poi, tutte le citazioni di questo testo saranno tratte da questa edizione, a cui si farà riferimento con l'abbreviazione *Istorie fiorentine*.

⁴⁶ Negli scritti di Machiavelli il termine «setta» è pertanto polisemico, e cioè portatore di più significati. Se ne possono individuare due principali: «setta» come «parte», o «fazione», presente in una comunità politica, e «setta» come «religione». Per il primo significato, si veda, ad esempio: *Discorsi* I, 7, 12, p. 81: «una setta contraria alla sua [di Francesco Valori]», e *Discorsi* I, 8, 18, p. 84: «da ogni parte ne surgeva odio, donde si veniva alla divisione, dalla divisione alle sette, dalle sette alla rovina»; *Istorie fiorentine* VII, 1, 5, t. II, p. 621: «Vera cosa è che alcune divisioni nucono alle repubbliche e alcune giovono. Quelle nucono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate, quelle giovano che senza sette e senza partigiani si mantengono»; sull'uso machiavelliano del termine, utili le osservazioni di R. Rinaldi in N. Machiavelli, *Opere*, a cura di R. Rinaldi, Torino, Utet, 1999, I/1, p. 727, nella n. 61, di commento a *Discorsi* II, *Proemio*.

⁴⁷ *Discorsi* III, 1, 3, p. 461: «E perché io parlo de' corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute che le riducano inverso i principii loro».

so aggiungere che questo uso del termine «setta» per designare la religione cristiana fu considerato così inaccettabile ed empio, al tempo di Machiavelli, che uno dei due stampatori dei *Discorsi*, nel 1531, il romano Blado, procedette ad emendare il testo.⁴⁸

Una seconda osservazione, riguardo i termini-chiave usati in questo cruciale passo, concerne gli «ordinatori» e la loro centralità per la costituzione delle «sette», una centralità sulla quale Machiavelli si era già soffermato nel primo libro dei *Discorsi*. Un'ultima osservazione riguarda, infine, la precisa scelta dei verbi compiuta dal Segretario fiorentino: ciò che sta prendendo in considerazione è la capacità di ogni setta di «estinguere», di «cancellare», di «spegnere» la setta precedente. Ciò che è in gioco, pertanto, è la possibile sopravvivenza della memoria delle religioni passate.

Procedendo nell'analisi, si può sottolineare che in questo capitolo il Cristianesimo diventa lo strumento ermeneutico usato per comprendere le altre religioni: «È da credere pertanto che quello che ha voluto fare la setta Cristiana contro alla setta Gentile, la Gentile abbia fatto contro a quella che era innanzi a lei».⁴⁹ Come si comportò, dunque, la setta cristiana nei confronti delle religioni e del patrimonio culturale del mondo antico, dal seno del quale essa emerse? Machiavelli è netto: «E chi legge i modi tenuti da San Gregorio e dagli altri capi della religione cristiana, vedrà con quanta ostinazione e'perseguitarono tutte le memorie antiche, ardendo le opere de' poeti e degli storici, ruinando le immagini e guastando ogni altra cosa che rendesse alcun segno della antichità».⁵⁰

⁴⁸ Cfr. C. Pincin, *Sul testo del Machiavelli. I «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 96 (1961-1962), pp. 71-178: p. 109 e n. 3; Blado sostituì, due volte, la parola «setta» con il termine «religione» nei passi in cui Machiavelli si riferiva al cristianesimo; l'osservazione di Pincin è stata ripresa da Eugenio Garin, nel suo *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, ora in E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, pp. 43-77: p. 62; sulle «correzioni» introdotte dal Blado, si veda ora F. Bausi, *Nota al testo*, in N. Machiavelli, *I discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Roma, Salerno Ed., 2001, pp. 843-844 e n. 134 p. 844.

⁴⁹ *Discorsi* II, 5, 10, p. 308.

⁵⁰ Ivi, 8, p. 308.

Così ogni setta, ogni religione, tenta di estinguere la setta egemonica a lei precedente attraverso alcuni passi successivi. a) La distruzione degli «ordini»: delle assunzioni dottrinali e delle «cerimonie». Ogni religione, come Machiavelli ha messo in luce nel corso della discussione della religione dei Romani nel primo libro, ha i suoi «ordini»: le sue credenze e le sue pratiche, le sue assunzioni dottrinali ed i suoi rituali istituzionalizzati. La nuova religione cerca di dissolvere e di rimpiazzare le vecchie credenze e le vecchie pratiche, e questo può giungere al punto di spegnere «ogni memoria di quella antica teologia». b) Il rogo dei libri, e cioè la distruzione dei mezzi di trasmissione di dottrine e di credenze ereditate. Machiavelli rimarca come la pratica di bruciare i libri avesse di mira non solo le opere direttamente legate alle credenze religiose, ma anche altre forme di espressione assolutamente centrali per la cultura antica, dalla poesia alla storia. c) La distruzione delle «immagini»: di tutte le forme artistiche connesse alle credenze religiose e, più in generale, espressione delle forme di civiltà precedenti. d) Il tentativo di cancellare persino la lingua della religione e della forma di civiltà precedente, come avvenne con successo nel caso della lingua etrusca.

Una nota a margine, forse, è necessaria. Si può osservare che, tentando di concettualizzare la relazione tra religione e violenza, Machiavelli si confronta in queste pagine con due pratiche che si riaffacciano e ritornano carsicamente nella lunga durata della nostra storia: la pratica di bruciare i libri,⁵¹ che alcuni autori preferiscono chiamare biblioclastia⁵² ed altri invece libricidio,⁵³ e la pra-

⁵¹ Per un testo introduttivo sul problema, cfr. L. X. Polastron, *Livres en feu. Histoire de la destruction sans fin des bibliothèques*, Paris, Denoël, 2004, tr. it. *Libri al rogo. Storia della distruzione infinita delle biblioteche*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2006; tra i testi precedenti, si veda H. Rafetseder, *Bücherverbrennungen: Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel*, Wien, Böhlau Verlag, 1988.

⁵² Cfr. M. Drogin, *Biblioclasm. The Mythical Origins, Magic Powers, and Perishability of the Written Word*, Savage, Rowman & Littlefield, 1989.

⁵³ Cfr. R. Knuth, *Libricide. The Regime-Sponsored Destruction of Books and Libraries in the Twentieth Century*, Westport, Praeger, 2003; Id. *Burning Books and Leveling Libraries: Extremist Violence and Cultural Destruction*, Westport, Praeger, 2006.

tica dell'iconoclastia,⁵⁴ la distruzione sistematica degli artefatti artistici.⁵⁵

Ho osservato poco sopra che in questo capitolo il Cristianesimo diventa lo strumento ermeneutico necessario per comprendere le altre religioni. Tuttavia devo precisare, ora, che il Cristianesimo appare a Machiavelli come una religione in parte difettiva, incapace di svolgere a pieno il ruolo radicale giocato, per esempio, dalla religione romana nei confronti di quella etrusca. Il Cristianesimo alle sue origini, infatti, non riuscì a estinguere completamente le memorie della religione e della civiltà romana perché mantenne il suo linguaggio, il latino:

Vero è che non gli è riuscito spegnere in tutto la notizia delle cose fatte dagli uomini eccellenti di quella; il che è nato per avere quella mantenuto la lingua latina, il che feciono forzatamente avendo a scrivere questa legge nuova con essa. Perché se l'avessero potuta scrivere con nuova lingua, considerate le altre persecuzioni che gli feciono, non ci sarebbe ricordo alcuno delle cose passate.⁵⁶

La tesi viene ripetuta, quasi per rafforzarla: «Talché, se a questa persecuzione egli [San Gregorio e gli altri capi della religione cristiana] avessero aggiunto una nuova lingua, si sarebbe veduto in

⁵⁴ Per una trattazione classica, cfr. D. Freedberg, *Iconoclasts and their Motives*, Maarssen, Gary Schwartz, 1985; Id., *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, tr. it. *Il potere delle immagini*, Torino, Einaudi, 1993, in part. cap. XIV: «Idolatria e Iconoclastia», pp. 557-625; tra i contributi più recenti, *Iconoclasm: Contested Objects, Contested Terms*, ed. by S. Boldrick-R. Clay, Aldershot, Ashgate, 2007; *Striking Images: Iconoclasm Past and Present*, ed. by S. Boldrick-L. Brubaker-R. Clay, Aldershot, Ashgate, 2013, in part., A. M. Kim, *Creative Iconoclasm in Renaissance Italy*, pp. 65-80; da ultimo, D. Freedberg, *The Fear of Art: How Censorship Becomes Iconoclasm*, «Social research», 83/1 (2016), pp. 67-99.

⁵⁵ Tra i contributi italiani sul tema, M. Bettetini, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Roma-Bari, Laterza, 2006; Id., *Distruggere il passato. L'iconoclastia dall'Islam all'Isis*, Milano, Cortina, 2016.

⁵⁶ *Discorsi* II, 5, 6-7, p. 308.

brevissimo tempo ogni cosa dimenticare».⁵⁷ Ritorno su questa valutazione più avanti. Qui è possibile, e forse necessaria, un'ulteriore sottolineatura di tipo linguistico. Si noti nelle ultime due citazioni il ricorrere del sostantivo «persecuzione», al singolare e al plurale, così come in un passo precedentemente richiamato l'uso del verbo «perseguitare», all'indicativo passato remoto.⁵⁸ Le religioni sono presentate, in queste pagine, come agenti di persecuzione: esse colpiscono e tentano di distruggere tutti gli elementi di trasmissione delle «memorie delle cose».

4. *Un excursus su Gregorio Magno e il tentativo di distruzione della cultura romana antica*

Machiavelli sapeva che la distruzione delle *deche* di Tito Livio era stata imputata a Gregorio Magno, ma, per così dire, estendeva e generalizzava la tesi. Innanzitutto, nei passi appena ricordati, Gregorio diventa il consapevole promotore dei roghi di libri non solo scritti dagli storici, ma anche dai poeti. La tentata cancellazione del passato, poi, non viene realizzata solo attraverso i roghi di libri, ma anche attraverso la distruzione delle espressioni artistiche, delle «immagini», in senso ampio, create dalla cultura antica.

Per quale ragione, in questo tipo di ragionamenti, Gregorio Magno è assunto come una figura esemplare? Machiavelli s'inseriva, in qualche modo, in un dibattito che durava almeno dalla metà del dodicesimo secolo. Può essere utile ripercorrere brevemente alcune tappe di questo dibattito, che riguardava l'atteggiamento e la posizione più complessiva del Cristianesimo nei confronti della cultura romana antica.⁵⁹ È importante, forse, aggiungere qualche cenno introduttivo su

⁵⁷ Ivi, 9, p. 308.

⁵⁸ Cfr. *Discorsi* II, 5, 8, p. 308: «vedrà con quanta ostinazione e' perseguitarono tutte le memorie antiche».

⁵⁹ Francesco Bausi ha osservato: «La leggenda relativa a san Gregorio Magno è reperibile in numerose fonti medievali e umanistiche (dal *Policraticus* di Giovanni di Salisbury al *Liber de vita Christi ac omnium pontificum* di Bartolomeo Platina), che è tuttavia difficile credere note a Machiavelli», F. Bausi, in N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, Roma, Salerno, 2001, I, p. 341 n.

Gregorio Magno e sulla differenza tra la sua figura storica, le sue azioni e i suoi scritti, e la tradizione, o la leggenda, che si venne formando parecchi secoli dopo la sua morte. È senza dubbio vero che Gregorio Magno diceva di non curarsi dell'eleganza dello stile e del rispetto delle prescrizioni della retorica classica, e che disprezzava, più in generale, molti degli assunti e dei valori della cultura pagana, greca e romana.⁶⁰ È altrettanto vero che, quando nel 601 ebbe ad affrontare il problema della cristianizzazione dell'Inghilterra, in lettere al re del Kent Aethelberht e all'abate Mellito, inviato in aiuto alla mis-

18; questa osservazione è stata da lui sostanzialmente riproposta nel volume *Machiavelli*, Roma, Salerno, 2005, p. 188. Ora, lo studio di alcuni momenti della leggenda di san Gregorio che propongo nelle pagine seguenti non è volto a sostenere che Machiavelli conoscesse le singole fonti via via esaminate; intendo, invece, 1) ricostruire alcune tappe di un dibattito ormai plurisecolare all'epoca di Machiavelli, privilegiando quanto più possibile fonti fiorentine o importanti per la cultura fiorentina; 2) mettere in luce come in questo dibattito esistessero posizioni alternative o contrapposte, di apprezzamento o di critica delle presunte azioni di San Gregorio; 3) in questo quadro, o contesto, cercare di chiarire il tipo di operazione intellettuale condotta da Machiavelli: un'operazione che, partendo dal rovesciamento di argomenti apologetici, proposti in particolare da pensatori domenicani, individua nella biblioclastia e nell'iconoclastia di san Gregorio il nucleo di un rapporto costitutivo tra religione e violenza che caratterizzerebbe non solo il Cristianesimo, ma tutte le altre «sette» religiose.

⁶⁰ Per esempio, si veda quanto scriveva Gregorio nei *Moralium Libri, sive Expositio in Librum B. Job*, e in particolare in quella sorta di premessa programmatica che è l'*Epistola... fratri Leandro coepiscopo*: «Unde et ipsam loquendi artem, quam magisteria disciplinae exterioris insinuant, servare despexi. Nam sicut hujus quoque epistolae tenor enuntiat, non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem devito, situs motusque et praepositionum casus servare contemno, quia indignum vehementer existimo, ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati», in *Sancti Gregorii Papae I cognomento Magni Opera Omnia*, accurante J. P. Migne, = *Patrologia Latina*, Parisiis, 1849, vol. 75, col. 516B; l'importanza di questo passo era stata sottolineata, già molti anni fa, da E. Garin, *L'educazione in Europa (1400-1600)*, Bari, Laterza, 1957, pp. 43-44; sull'approccio di Gregorio alla cultura pagana, si veda ora, tra le altre, l'efficace sintesi contenuta in R. A. Markus, *Gregory the Great and his World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; per recenti aggiornate indicazioni bibliografiche, in italiano, cfr. D. Taranto, *I rischi della «praelatio». Potere e male nel pensiero di Gregorio Magno*, in Id. *Il pensiero politico e i volti del male*, Milano, FrancoAngeli, 2014, pp. 71-86, a p. 78 n. 35.

sione inglese, raccomandò di reprimere con forza l'idolatria e di distruggere sistematicamente le raffigurazioni degli idoli, anche se non i templi in cui erano collocati.⁶¹ Per una presentazione non semplificatoria della figura di Gregorio, bisogna ricordare, però, anche le lettere a Sereno, vescovo di Marsiglia, di un paio di anni di anni prima, del 599.⁶² Sereno aveva fatto distruggere le pitture sacre, le immagini dei Santi dipinte sui muri delle chiese cristiane, perché i fedeli in qualche modo le adoravano. Gregorio critica apertamente questa scelta iconoclasta e mette in luce il valore catechetico delle pitture per coloro che non sanno leggere. «Pro lectione pictura est»: la pittura offre a coloro che possono solo guardare gli stessi contenuti trasmessi dalle Sacre Scritture a quanti invece sono in grado di leggere. È appena il caso di sottolineare che in gioco, in questo caso, non erano raffigurazioni di dei o di idoli pagani, ma raffigurazioni di santi cristiani. In ogni modo, una questione del tutto differente dai problemi appena accennati, concernenti la figura storica del papa, è quella di comprendere come si sia formata la leggenda di Gregorio Magno,⁶³ il distruttore dei libri e degli idoli pagani.⁶⁴

⁶¹ Cfr. *Epist.* XI, 37 e XI, 56, in *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum*, ed. L. Hartman, Berolini, Apud Weidmannos, 1893; sulla vicenda, e sulle differenze di tono e di argomentazione tra le due lettere, cfr. R. A. Markus, *Gregory the Great* cit., pp. 180-184.

⁶² Cfr. *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum*, *Epist.* IX.209 e XI.10; sulla vicenda, cfr. R. A. Markus, *Gregory the Great* cit., pp. 175-177 e, in particolare, C. Chazelle, *Picture, Books and the Illiterate: Pope Gregory I's Letters to Serenus of Marseilles*, «World and Image», 6 (1990), pp. 138-153; tra i contributi più recenti, cfr. C. J. Mews–C. Renkin, *The Legacy of Gregory the Great in the Latin West*, in *A Companion to Gregory the Great*, ed. by B. Neil–M. Dal Santo, Leiden, Brill, 2013, pp. 315-342: in part., pp. 330-332; tra i contributi italiani, M. Bettetini, *Contro le immagini* cit., pp. 87-89.

⁶³ La figura di Gregorio Magno è, notoriamente, all'origine di varie leggende medievali. Tra le altre, quella che narra la reazione commossa di papa Gregorio alla storia dell'imperatore Traiano, indotto a compassione da una vedova in cerca di giustizia. Per un'analisi delle diverse riformulazioni di questa leggenda, cfr. G. Whatley, *The Uses of Hagiography: the Legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages*, «Viator», 15 (1984), pp. 25-64.

⁶⁴ Su questa tradizione, cfr. T. Buddensieg, *Gregory the Great, the Destroyer of Pagan Idols. The History of a Medieval Legend Concerning the Decline of Ancient*

Un sicuro punto di partenza di questa vicenda secolare può essere identificato nelle pagine del *Policraticus*, testo portato a termine da Giovanni di Salisbury verso la fine del 1159.⁶⁵ Nel corso del secondo libro, nel contesto della sua violenta polemica contro coloro che praticano l'astrologia, Giovanni menziona Gregorio Magno: sostiene che, secondo una autorevole tradizione tramessa dai padri («ut traditur a maioribus»), «doctor sanctissimus ille Gregorius» diede alle fiamme la biblioteca Palatina, con il suo patrimonio di pericolosi testi pagani «in quibus erant praecipua, quae caelestium mentem et superiorum oracula videbantur hominibus revelare».⁶⁶ Nell'ottavo libro, poi, Giovanni ritorna a prendere in considerazione le azioni di Gregorio Magno. Menziona, a tutta prima, la possibilità che un fulmine abbia colpito il colle Capitolino e che di conseguenza la biblioteca Capitolina, «maiorum cura studioque compositam», con i suoi manoscritti ed i

Art and Literature, «The Journal of Warburg and Courtauld Institutes», 28 (1965), pp. 44-65; ora anche A. Kuzdale, *The Reception of Gregory in the Renaissance and Reformation*, in *A Companion to Gregory the Great* cit., pp. 359-386, che fornisce un interessante quadro complessivo, ma che sulla «leggenda» di Gregorio Magno distruttore dei libri e degli idoli pagani (pp. 368-369) segue sostanzialmente Buddensieg.

⁶⁵ Per un'introduzione recente alla riflessione di John of Salisbury, cfr. C. Grellard, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2013 (per la datazione del *Policraticus*, p. 25); per una presentazione sintetica della sua riflessione politica, cfr. C. J. Nederman, *John of Salisbury's Political Theory*, in *A Companion to John of Salisbury*, ed. by C. Grellard-F. Lachaud, Leiden, Brill, 2015, pp. 258-288.

⁶⁶ Cfr. John of Salisbury (Ioannes Saresberiensis), *Policraticus* II, 26, ed. by C. C. J. Webb, Oxford, Clarendon, 1909, I, p. 142: «Ad haec doctor sanctissimus ille Gregorius [...] non modo mathesis iussit ab aula, sed ut traditur a maioribus, incendio dedit reprobatae lectionis 'scripta Palatinus quaecumque tenebat Apollo', in quibus erant praecipua, quae caelestium mentem et superiorum oracula videbantur hominibus revelare»; si noti l'osservazione di Giovanni di Salisbury: «ut traditur a maioribus». Giovanni dichiara di riprodurre e di riformulare una tesi già consolidata ai suoi tempi; ma Webb, a proposito di questo inciso, annotava, sempre a p. 142: «Hanc rem de S. Gregorio primus inter auctores exstantes narrat Noster»; sono ora disponibili il testo latino del *Policraticus* e una traduzione italiana a fronte, non sempre strettamente letterale, in Giovanni di Salisbury, *Il Policratico ossia delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, a cura di U. Dotti, Torino, Nino Aragno Editore, 2011, t. 1, pp. 390-391.

suoi libri, sia andata in fiamme fino al punto di essere del tutto distrutta. Ma riporta anche un'altra spiegazione della vicenda che era stata tramandata dalla tradizione fino ai suoi tempi («fertur tamen»). Era stato Gregorio Magno, «beatus Gregorius», ad ordinare che la biblioteca pagana («bibliothecam [...] gentilem») venisse data alle fiamme «affinché ci potesse essere uno spazio più adeguato per le sacre scritture, la loro autorità venisse rafforzata ed il loro studio fosse condotto con più diligenza».⁶⁷ In sintesi, nelle pagine del *Policraticus*, Gregorio Magno viene considerato responsabile dell'incendio e della distruzione di due importanti biblioteche romane: tanto della biblioteca Palatina, quanto di quella Capitolina, la prima fatta erigere da Ottaviano Augusto, la seconda da Traiano. E l'intenzione che aveva mosso Gregorio era assolutamente chiara e, si può supporre, condivisa da Giovanni di Salisbury: egli intendeva far sì che si riconoscesse più spazio e più attenzione alla «pagina divina», alle sacre scritture.⁶⁸

Per chiarire l'altro aspetto della leggenda di San Gregorio, il distruttore dell'eredità culturale antica, bisogna rimanere probabilmente in Inghilterra, ma spostarsi in avanti di alcuni decenni. Un certo *magister* Gregorius, verosimilmente negli anni a cavallo tra XII e XIII secolo, scrisse uno dei più importanti *Mirabilia urbis Romae*, il cui ma-

⁶⁷ Cfr. John of Salisbury, *Policraticus* cit., VIII, 19, II, pp. 370-371: «Fertur tamen beatus Gregorius bibliothecam combussisse gentilem, quo divinae paginae gravior esset locus et maior auctoritas et diligentia studiosior». Giovanni aggiungeva, per rendere credibile la seconda spiegazione, che attribuiva la responsabilità a Gregorio Magno: «Sed haec sibi nequaquam obviant, cum diversis temporibus potuerint accidissee». Cfr. anche Giovanni di Salisbury, *Il Policratico* cit., t. 4, pp. 1836-1837; una traduzione italiana del passo in questione, precedente a quella di U. Dotti, si trova in Giovanni di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, con introduzione di L. Bianchi, Milano, Jaca Book, 1985, pp. 261-262.

⁶⁸ Uno studio interessante sul pensiero di Giovanni di Salisbury, e il ruolo da lui attribuito alla religione, è C. Grellard, *La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury*, «Cahiers de civilisation médiévale», 53 (2010), pp. 237-254; sulla diffusione dell'opera di Giovanni di Salisbury nel Medioevo, con qualche osservazione sulle tesi relative a Gregorio Magno e alla loro fortuna, cfr. ancora A. Linder, *The Knowledge of John of Salisbury in the Middle Ages*, «Studi medievali», XVII (1977), pp. 314-333; da ultimo, F. Lachaud, *Filiation and Context. The Medieval Afterlife of the Policraticus*, in *A Companion to John of Salisbury* cit., pp. 377-438.

noscritto è tuttora conservato a Cambridge.⁶⁹ Il testo, redatto da uomo di formazione culturale rimarchevole, è una presentazione ordinata e sistematica «de mirabilibus que Rome quondam fuerunt vel adhuc sunt»,⁷⁰ delle cose meravigliose che vi erano state e che ancora si trovavano a quei tempi nell'Urbe. Maestro Gregorio aveva dedicato probabilmente alla visita della città una gran quantità di tempo e si può soffermare su ogni statua, ogni palazzo o tempio con grande attenzione. In questo contesto narrativo, per ben tre volte a distanza di qualche pagina, attribuisce al papa Gregorio la distruzione di importanti statue di bronzo e di marmo. La prima osservazione, la meno severa, cade a proposito di quella che per noi è la statua equestre di Marco Aurelio: «Questo monumento celebrativo, realizzato con arte straordinaria, stava in antico davanti all'altare di Giove in Campidoglio, sopra quattro colonne di bronzo, ma il beato Gregorio fece tirare giù cavallo e cavaliere e trasportare quelle quattro colonne nella chiesa di san Giovanni in Laterano». ⁷¹ Meno fortunata fu l'enorme statua di bronzo «che alcuni credono statua del Sole» e che si trovava nei pressi del Colosseo: «dopo la distruzione e la deturpazione di tutte le statue che stavano a Roma, il beato Gregorio distrusse anche questa statua nel seguente modo: non potendo rovesciare una mole così grande neppure con sforzi enormi ed energici tentativi, ordinò che si mettesse sotto all'idolo un grande fuoco»⁷² e lo fece sciogliere. La passione distruttrice del

⁶⁹ Sulla figura di Maestro Gregorio e sul genere letterario dei *Mirabilia urbis Romae*, cfr. C. Nardella, *Il fascino di Roma nel Medioevo. Le «Meraviglie di Roma» di maestro Gregorio*, Roma, Viella, 1997: questo volume comprende, alle pp. 143-175, un'edizione e una trad. italiana a fronte del testo di Maestro Gregorio; Cristina Nardella segue sostanzialmente il testo stabilito da R. B. C. Huygens, *Magister Gregorius (XIIe ou XIIIe siècle). Narracio de mirabilibus urbis Rome*, Leiden, Brill, 1970; sui *Mirabilia*, cfr. anche C. Frugoni, *L'antichità: dai «Mirabilia» alla propaganda politica*, in *La memoria dell'Antico*, a cura di S. Settis, Torino, Einaudi, 1984, I, pp. 1-72.

⁷⁰ Magistri Gregorii *Narracio de mirabilibus urbis Rome*, in Nardella, *Il fascino di Roma nel Medioevo* cit., p. 144.

⁷¹ Ivi, p. 147; per un commento alla presentazione complessiva di questa statua da parte di maestro Gregorio, cfr. Nardella, *Il fascino di Roma nel Medioevo* cit. pp. 83-89.

⁷² Magistri Gregorii *Narracio de mirabilibus urbis Rome* cit. p. 153, per il testo latino p. 152: «hanc autem statuam post destructionem omnium statuarum que Rome

papa non aveva per oggetto solo le statue di bronzo, ma anche le «immagini» di marmo che risalivano all'antichità classica: «pene omnes a beato Gregorio aut delete aut deturpate sunt» sottolinea l'autore del *Mirabilia*.⁷³

L'immagine di papa Gregorio distruttore delle statue e degli idoli pagani sarebbe diventata canonica grazie ad un altro testo, che godette questa volta di grande diffusione. Il frate domenicano Martinus Polonus, attivo a Roma nella metà del XIII secolo in qualità di confessore e cappellano del papa Alessandro IV, e poi di ben sei suoi successori, adottava infatti una versione di questa storia nel suo *Chronicon pontificum et imperatorum*, uno dei lavori storici più letti nel tardo Medio Evo. Scriveva, Martinus Oppaviensis:⁷⁴

E affinché il seme dell'antico errore non si moltiplicasse in avvenire, [Gregorio] ordinò che le statue dei demoni [pagani] venissero sistematicamente amputate delle teste e delle membra, in modo tale che, estirpata così la radice della malvagità eretica, la palma della verità ecclesiastica potesse innalzarsi più pienamente.⁷⁵

fuerunt et deturpacionem beatus Gregorius hoc modo destruxit». Per un commento alla presentazione di questa statua da parte di maestro Gregorio, cfr. Nardella, *Il fascino di Roma nel Medioevo* cit., pp. 90-92.

⁷³ Magistri Gregorii *Narracio de mirabilibus urbis Rome* cit. p. 156; il primo mezzo di diffusione della *Narracio* di maestro Gregorio fu probabilmente il *Polychronicon*, opera del monaco benedettino inglese Ranulfo di Higden, scritta dopo il 1299: Ranulfo inserì, infatti, alcune parti della *Narracio* nel suo testo: cfr. Nardella, *Il fascino di Roma nel Medioevo* cit., p. 27 e pp. 45-46 n. 15.

⁷⁴ *Martini Oppaviensis chronicon pontificum et imperatorum*, ed. L. Weiland, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, t. XXII, Hannover, Georgius Henricus Pertz, 1872, pp. 377-474, e in particolare p. 422: «Et ne erroris antiqui semen de cetero pullularet, ymaginibus demonum capita et membra fecit generaliter amputari, ut per hoc extirpata radice hereticae pravitatis palma ecclesiasticae veritatis plenius exaltaretur». Martinus Polonus sarebbe morto a Bologna nel 1278; sulla sua figura e, soprattutto, sul suo testo, tra gli studi recenti, cfr. W. V. Ikaš, *Martinus Polonus' Chronicle of the Popes and Emperors. A Medieval Best-seller and its Neglected Influence on English Medieval Chroniclers*, «The English Historical Review», 116 (2001), pp. 327-341.

⁷⁵ Può essere utile ricordare che Martinus Polonus ebbe un'importanza rilevante per la cultura fiorentina. Pietro Buonfante, un giudice fiorentino, tradusse in volgare la

A partire da allora, la storia fu ripetuta molte volte, in particolare dagli autori delle cronache delle vite dei papi.⁷⁶ Quasi un secolo dopo Martinus Polonus, ad esempio, troviamo il cappellano di Urbano V (papa tra il 1362 ed il 1370), Amalricus Augerius, nel suo *Actus pontificum Romanorum usque ad [...] annum 1321*, lodare le scelte di Gregorio Magno, con quasi le stesse parole. Presentava la sua decisione di far distruggere le statue pagane come un passo necessario per lo sradicamento dell'eresia e come un momento importante in direzione del pieno trionfo della verità cristiana:

stabili e ordinò che tutte le statue dei demoni, con le loro teste e le loro membra, che potessero essere trovate tanto nella città di Roma quanto nel suo circondario, dovessero essere amputate e del tutto fatte a pez-

cronaca di Martinus nel 1279 con il titolo *Sommario delle Vite de' Papi, e Imperatori sino all'anno 1250*; tanto il *Chronicon pontificum et imperatorum* di Martinus quanto il volgarizzamento realizzato dal Buonfante ebbero una diffusione vastissima; entrambi i testi furono ripresi da compilatori successivi di cronache universali in ambito fiorentino, prima e dopo Giovanni Villani: cfr. T. Maissen, *Attila, Totila e Carlo Magno tra Dante, Villani, Boccaccio e Malispini. Per la genesi di due leggende erudite*, «Archivio storico italiano», 152/3 (1994), pp. 561-639, in part. 574-580, e M. Zabbia, *Prima del Villani. Note sulle cronache universali a Firenze tra l'ultimo quarto del Duecento e i primi anni del Trecento*, in *Le scritture della storia*, a cura di F. Delle Donne-G. Pesiri, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2012, pp. 139-162, alle pp. 142-149.

⁷⁶ Per esempio, cfr. *Leonis Urbevetani Chronicon Pontificum*: «ne erroris antiqui semen de cetero pullulet, imaginibus Daemonum capita, & membra, fecit generaliter amputari; ut per hoc exstirpata radice hereticae pravitate, palma Ecclesiasticae virtutis plenius exsaltaretur», in *Deliciae eruditorum, seu veterum anecdoton opusculorum collectanea*, edidit Io. Lamius, Florentiae, Viviani, 1737, pp. 104-105. Buddensieg non prende in considerazione il *Chronicon* di Leone di Orvieto, che presumibilmente viveva in Foligno attorno al 1289; ma il testo era già stato menzionato da F. Homes Dudden, *Gregory the Great: his Place in History and Thought*, London, Longmans, Green and co., 1905, p. 291; Leone di Orvieto, peraltro, riconosceva fin dalle prime pagine del suo lavoro il suo debito nei confronti di Martinus Polonus: cfr. *Leonis Urbevetani Chronicon Pontificum* cit., pp. 19-20 e commento del Lami, in nota, a p. 21; tra gli studiosi italiani, Gennaro Sasso e Rinaldo Rinaldi ricordano il *Chronicon* di Leone di Orvieto: cfr. Sasso, *De aeternitate mundi* cit., p. 292; N. Machiavelli, *Opere*, a cura di R. Rinaldi, Torino, Utet, 1999, I, pp. 769-770, nella nota 30 di commento a *Discorsi* II, 5.

zi, affinché in tal modo, estirpata la radice della malvagità eretica, la palma della verità ecclesiastica potesse innalzarsi più pienamente.⁷⁷

Ciò che deve essere sottolineato è il fatto che nelle opere che abbiamo considerato finora, da quelle di Giovanni di Salisbury a quelle di Martinus Polonus, da quelle di Leone di Orvieto a quelle di Amalricus Augerius, le azioni attribuite a Gregorio Magno sono senza dubbio alcuno apprezzate e considerate come dei passi necessari nella lotta contro l'eresia e le sue radici antiche.⁷⁸

Concentriamoci ora sulla cultura fiorentina, così importante per comprendere a fondo le posizioni assunte da Machiavelli. Una nota di accusa, o di aperta denuncia, degli atti del Papa appare in Firenze soltanto negli anni di Boccaccio. La troviamo espressa nel modo più chiaro dalla penna di Fazio degli Uberti, che morì attorno al 1370. Nel suo poema *Dittamondo*, viene presentata la città di Roma stessa nell'atto di lamentarsi della triste conclusione della sua gloriosa storia:

Ahi, quanto ancor mi duole a ricordare / i grandi e belli e sottili intagli / i quai Gregorio allor mi fe'disfare! / E duolmi ancor che con lunghi travagli / eran compilati più volumi / dei miei figlioli e di miei ammiragli / né quali il bel parlare e i bei costumi / e l'ordine de l'armi eran compresi / sì ben, ch'a molti, udendo, facean lumi / che la più parte furon distrutti e lesi / per questo Papa; e se 'l pensier fu bono / non so; ma pur di ciò gran doglia presi.⁷⁹

⁷⁷ A. Augerius, *Actus pontificum Romanorum, usque ad Johannem XXII, sive annum 1321*, in *Corpus Historicum Medii Aevi [...]* a J.G. Eccardo, Lipsiae, 1723, t. 2, coll. 1642-1824: 1684: «statuit & ordinavit, ut omnes imagines daemonum, capita & membra ipsorum, quae tam in urbe Romana quam extra inveniri possent, amputari & dilaniari penitus deberent, ut propter hoc exstirpata haereticae pravitatis radice, ecclesiasticae veritatis palma plenius exaltaretur».

⁷⁸ Ciò non vuol dire che alcuni di questi autori, come ad esempio John di Salisbury, non nutrissero al contempo una grande ammirazione non solo per la filosofia dei greci e dei romani, ma anche per la loro poesia e la loro letteratura; sulla questione, cfr. L. Hemand-Schebat, *John of Salisbury and Classical Antiquity*, in *A Companion to John of Salisbury* cit., pp. 180-214.

⁷⁹ Fazio degli Uberti, *Il dittamondo* II, XVI, vv. 91-102, in Id., *Il dittamondo e le rime*, a cura di G. Corsi, Bari, Laterza, 1952, I, p. 135.

La mutata interpretazione delle azioni di papa Gregorio dà voce al profondo rimpianto dell'umanista per la perdita irreparabile delle creazioni dell'antichità. Si può ricordare che, in Firenze, nei decenni successivi, posizioni in qualche modo analoghe a quelle espresse da Fazio degli Uberti furono sostenute da una sequela di autori: da Coluccio Salutati, il cancelliere fiorentino,⁸⁰ fino a Lorenzo Ghiberti, il grande scultore e studioso di arte.⁸¹

Ma vorrei sottolineare che la posizione critica assunta dagli umanisti,⁸² con la denuncia della responsabilità dei papi per il declino e la scomparsa dell'arte e della cultura antiche, non rimase senza agguerriti avversari. Posso menzionare solo tre figure pubbliche, tre frati domenicani, che giocarono un ruolo importante sulla scena fiorentina: all'inizio del Quattrocento, il domenicano, più tardi cardinale, Giovanni Dominici; a metà secolo, il domenicano Antonino Pierozzi, dapprima priore del convento di San Marco e poi, dal 1446 al 1459, arcivescovo di Firenze, noto inseguito anche come Sant'Antonino da Firenze; alla fine del secolo il frate domenicano Girolamo Savonarola,

⁸⁰ Sulle tesi di Coluccio Salutati, si può ancora vedere l'ampia sintesi di B. L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova, Antenore, 1963, cap. 4. Per un più recente contributo, che contiene un'attenta discussione della storiografia, cfr. W. G. Craven, *Coluccio Salutati's Defense of Poetry*, «Renaissance Studies», 10 (1996), pp. 1-30.

⁸¹ Cfr. L. Ghiberti, *I commentarii*, introduzione e cura di L. Bartoli, Firenze, Giunti, 1998, p. 37: «Adunque al tempo di Costantino imperadore et di Silvestro papa sormontò su la fede christiana. Ebbe la ydolatria grandissima persecutione in modo tale, tutte le statue et le picture furon disfatte et lacerate di tanta nobiltà et antica et perfetta dignità et così si consumaron colle statue et picture et vilumi et comentarij et liniamenti et regole davano amaestramento a tanta et egregia et gentile arte. Et poi levare via ogni anticho costume di ydolatria costituirono i templi tutti essere bianchi».

⁸² Tra gli altri pensatori quattrocenteschi, Buddensieg ricorda Guglielmo Capello ed il suo commento al *Dittamondo* di Fazio degli Uberti, steso su commissione di Niccolò III d'Este, tra il 1435 e il 1437: «Gregorio papa deffecce le statue di Roma che oggi quasi tucte si vedono senza teste. Preterea molti libri historici fece brusare come furono le opere overo deche di Tito Livio, li quali conteneano li animosi et alti gesti di romani antiqui per che non erano stati christiani», cfr. Buddensieg, *Gregory the Great, the Destroyer of Pagan Idols* cit., p. 51, n. 23. Su Guglielmo Capello, che operò prevalentemente a Ferrara, cfr. F. R. Hausmann, voce *Capello, Guglielmo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 18, Roma, Treccani, 1975.

priore del convento di San Marco dal 1491, figura così importante per Machiavelli stesso.

Nelle pagine della *Lucula noctis*, composte attorno al 1405, in polemica con le tesi di Coluccio Salutati in favore della poesia e della cultura classica, Dominici prendeva posizione a più riprese e con decisione a favore del papa Gregorio, spiegando la sua scelta di ordinare la distruzione di tutte le copie delle decadi di Tito Livio, sopravvissute fino ai suoi tempi.⁸³ La scelta di Gregorio, «fidei zelator devotus», era in realtà volta a dare più spazio e a rafforzare la fede cristiana. Giovanni Dominici non aveva dubbi: «utilius est Christianis terram arare quam gentilium intendere libris».⁸⁴

Nella quarta parte della sua *Summa theologica*, stampata dopo la sua morte, per la prima volta a Venezia a partire dal 1477, Antonino da Firenze non aveva esitato a richiamarsi esplicitamente a quanto Giovanni Do-

⁸³ Dominici ritorna a più riprese sulla questione: *Lucula noctis*, ed. by E. Hunt, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1940, cap. XIII, p. 122: «Pastor magnus Gregorius Titulivii libros quoscumque potuit invenire combuxit. Et mihi indignabitur Christianorum scola (dicam an ethnicorum) quia dico eorum codices non habendos. Negliguntur sacra, squalent libri fideles, et gentilium sericis tecti, auro argentoque muniti, ut pretiosi leguntur, et omnes scole Christianorum nomine solum personant diu noctuque, feriis non amissis, verba gentilium, Christo solum diebus quibusdam festivis simplicibus mulieribus utcumque ad horam modicam predicato; quod sit hoc malum cum sanctis obiurgo, cur velut emulus veritatis dentibus laceror invidorum?»; cap. XVII, p. 143: «Hinc Gregorius, fidei zelator devotus, qui Titulivii, viri maxime eloquentis, quotquot potuit reperire libros combuxit, de sapientia mundi sic in Moralibus dicit»; cap. XXXIV, p. 280: «Et quare doctores antiqui non illustrarunt libros gentilium obelo et asterisco, sicut de libris Christianorum fecerunt, nisi quia tempore ipsorum non legebantur a fidelibus neque extimabantur legendi sed comburendi, sicut sanctus Gregorius facere attemptavit?».

⁸⁴ G. Dominici, *Lucula noctis* cit., cap. XXXII, p. 252; sulle tesi di Dominici, tra i contributi recenti, cfr. C. Mesoniat, *Poetica Theologia. La «Lucula Noctis» di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra '300 e '400*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984; B. Guthmüller, *Zur religiösen Polemik gegen das Studium der antiken Dichter in Italien um 1400*, in *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. II. Kulturelle Konkretionen*, hrsg. von L. Grenzmann, Berlin, De Gruyter, 2012, pp. 93-116; Coluccio Salutati preparò la sua risposta alle tesi di Dominici sulla copia di dedica, ma la sua risposta rimase incompiuta, troncata dalla sua morte.

minici aveva affermato: «De Gregorio Magno dicit praedictus dominus Johannes Dominici quod omnes libros quos potuit habere Titi Livii comburi fecit quia ibi multa narrantur de superstitionibus idolorum». ⁸⁵ Anche per Antonino da Firenze era stata, dunque, l'esposizione delle «superstizioni» dei pagani ad avere condannato i libri di Tito Livio alle fiamme.

La stessa difesa apologetica delle azioni di papa Gregorio ritorna nelle prediche di Girolamo Savonarola. In particolare, nella predica tenuta a Firenze il 9 febbraio 1497, *Sopra Ezechiele*, il frate domenicano sosteneva in difesa del papa: «San Paulo fece ardere tante cose e libri curiosi, san Gregorio fece spezzare quelle belle figure di Roma e ardere le Deche di Tito Livio. Parti che fusse un pazzo san Gregorio? Vorrei di questi pazzi in terra: vedresti che la navicella di Pietro staria meglio». ⁸⁶ Si noti: Savonarola, a differenza di Giovanni Dominici e Antonino da Firenze, tiene conto di entrambi gli aspetti della leggenda che concerneva Gregorio, la distruzione delle statue antiche e il rogo dei testi di Tito Livio e degli altri autori pagani. E nella sua difesa delle azioni di papa Gregorio non ha esitazioni: mette in chiaro che avrebbe voluto molte più persone mosse da questo genere di «pazzia» cristiana.

⁸⁵ Antonino da Firenze, *Incipit quarta pars Summe maioris Antonini archipresulis florentini*, Venecijs, ex inclyta atque famosa officina domini Nicolai Jenson Gallici, 1480: titulus XI, capitulum IV; la *Summa* venne stampata negli stessi anni, e cioè dal 1477 al 1479, da Anton Koberger, a Nürnberg: la *Pars quarta* venne pubblicata nel 1479. Sulla figura di Antonino da Firenze, si veda ora *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, a cura di L. Cinelli-M. P. Paoli, Firenze, Nerbini, 2013 (numero mon. di «Memorie domenicane», 129 (2012)): in particolare, R. Fubini, *S. Antonino e Savonarola: una comparazione*, pp. 119-140.

⁸⁶ G. Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, a cura di R. Ridolfi, in *Edizione Nazionale delle Opere di Girolamo Savonarola*, Roma, Belardetti, 1955, I, p. 147. Sul modo in cui Machiavelli fa i conti con Savonarola, e con il ruolo da lui giocato nella storia di Firenze, tra i contributi recenti cfr. G. Barbuto, *Machiavelli e la questione savonaroliana*, in *Società, cultura e vita religiosa in età moderna. Studi in onore di Romeo De Maio*, a cura di L. Gulia-I. Herklotz-S. Zen, Sora, Centro di studi sorani Vincenzo Patriarca, 2009, pp. 47-60; T. Ménissier, *Théologie politique et histoire*, in Id., *Machiavel ou la politique du centaure*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010, pp. 249-295; M. Lodone, *Savonarola e Machiavelli: una nota su 'Discorsi' I, 11*, «Interpres», 30 (2011), pp. 284-298; J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, voce *Savonarola, Girolamo*, in *Enciclopedia Machiavelliana* cit., II, pp. 487-491, con ampia bibliografia.

La data della predica savonaroliana, in questo caso, è estremamente importante. Bisogna ricordare, infatti, che due giorni prima, il 7 febbraio, aveva avuto luogo a Firenze quello che ora viene chiamato il «falò delle vanità». Seguaci di Savonarola avevano raccolto e bruciato in pubblico migliaia di oggetti ritenuti immorali: pettini, spazzole e vestiti; arazzi, tappeti e opere d'arte; libri di astrologia, ma anche opere di Ovidio e di Properzio, di Dante e di Boccaccio.⁸⁷ Si può aggiungere che sebbene sia ampiamente tramandato che Sandro Botticelli diede alle fiamme, sul grande falò, alcuni dei suoi dipinti ispirati da figure e momenti della mitologia classica, la ricerca storica non ha raggiunto conclusioni univoche a riguardo.⁸⁸ Quello che è importante, per il nostro discorso, è il fatto che Machiavelli ebbe una esperienza diretta, nella sua stessa Firenze, della forza distruttiva della religione cristiana. Frate Girolamo, nelle sue prediche, difendeva e magnificava la fede e la saggezza di Gregorio Magno. Di più, frate Girolamo seguiva apertamente il cammino aperto da Gregorio, raccomandando di bruciare libri immorali e di distruggere opere d'arte dedicate a soggetti mitologici antichi. Machiavelli, testimone diretto di alcune prediche del frate⁸⁹ e buon conoscitore dei

⁸⁷ Per una ricostruzione contemporanea del «Falò delle vanità», si veda, tra gli altri, L. Martines, *Fire in the City. Savonarola and the Struggle for the Soul of Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 115-118; tr. it. *Savonarola: moralità e politica a Firenze nel Quattrocento*, Milano, Mondadori, 2008. È appena il caso di ricordare che la pratica dei «falò delle vanità» era stata promossa, prima di Savonarola, pure da altri predicatori, anche al di fuori dell'ordine domenicano. Si possono ricordare, per esempio, frati francescani osservanti come Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano e Bernardino da Feltre, che, nel corso del Quattrocento, in diverse città predicarono e promossero roghi delle vanità; sulla questione, si può ancora vedere: M. G. Muzzarelli, *Parole e fiamme. La lotta dei predicatori contro lussi e vanità (secoli XIII-XV)*, in . Ead. *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti e ornamenti alla fine del Medioevo*, Torino, Scriptorium, 1996, pp. 155-210.

⁸⁸ Sulle relazioni tra Botticelli e Savonarola, tra i lavori recenti, cfr. R. Hatfield, *Botticelli's Mystic Nativity, Savonarola and the Millenium*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 58 (1995), pp. 88-114; *Money and Beauty: Bankers, Botticelli and the Bonfire of the Vanities*, ed. by L. Sebregondi-T. Parks, Firenze, Giunti, 2012.

⁸⁹ Cfr. lettera di N. Machiavelli a Ricciardo Becchi, datata Firenze 9 marzo 1498: N. Machiavelli, *Lettere*, in *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1999, II, pp. 5-

suoi scritti,⁹⁰ non aveva la necessità di chiedersi se le azioni attribuite a papa Gregorio fossero in realtà una leggenda, come avevano fatto prima di lui molti umanisti, da Guarino Veronese⁹¹ a Bartolomeo Platina.⁹² Aveva sotto i suoi occhi una sorta di nuovo Gregorio. E questo era sufficiente per rafforzare in lui, e per generalizzare, la convinzione circa una relazione costitutiva tra religione e violenza.

8; Machiavelli fornisce nella lettera un resoconto delle prediche del 2 e del 3 marzo 1498; su Machiavelli e l'efficacia del linguaggio orale di Savonarola, alcune interessanti considerazioni in J. L. Fournel, *Traces of Orality in Machiavelli's Prose*, in *Interactions between Orality and Writing in Early Modern Italian Culture*, ed. by L. Degl'Innocenti-B. Richardson-C. Sbordoni, London, Routledge, 2016, pp. 159-172.

⁹⁰ Si ricordi che, più di quindici anni dopo la morte di Savonarola, Machiavelli menzionava con estremo rispetto i suoi scritti; cfr. N. Machiavelli, *Discorsi* I, 45, 9, pp. 155-156: «Essendo Firenze dopo al 94 stata riordinata nello stato suo con lo aiuto di frate Girolamo Savonarola, gli scritti del quale mostrono la dottrina la prudenza e la virtù dell'animo suo».

⁹¹ Cfr. la lettera di Guarino Veronese, da Ferrara, al frate Johannes Pratense, datata 7 aprile 1450: «Nisi eam tibi non probari suspicarer, quia beatum Gregorium pontificem iussisse intellexeris, ut Livii decades cremarentur, quod ab aliquo qui vigilans somniaret manasse credo», riportata in Garin, *L'educazione in Europa (1400-1600)* cit., p. 45, n. 6.

⁹² Cfr. *Platinae historici Liber de vita Christi ac omnium pontificum*, a cura di G. Gaida, Città di Castello, Lapi, 1913, p. 98: «Neque est cur patiamur Gregorium hac in re a quibusdam litterarum potissimum carpi, quod suo mandato veterum aedificia sint dirupta, ne peregrini et advenae, ut ipsi fingunt, ad Urbem religionis causa venientes, posthabitis locis sacris, arcus triumphales et monumenta veterum cum admiratione inspicerent. Absit haec calumnia a tanto Pontifice romano, praesertim cui certe, post Deum, patria quam vita carior fuit. Multa profecto ex collapsis aedificiis exaedit vetustas. Multa praeterea demoliuntur homines aedificandi gratia, ut quotidie cernimus»; Platina difendeva anche Gregorio dall'accusa di avere fatto bruciare i libri pagani e distruggere le statue della Roma antica. In ogni caso, non va dimenticato che il lavoro, completato probabilmente alla fine del 1474 o agli inizi del 1475, era stato commissionato a Platina da papa Sisto IV; una prima edizione a stampa fu pubblicata a Venezia nel 1479, una seconda a Treviso nel 1485; sulla diffusione del testo di Platina, cfr. S. Bauer, *The Censorship and Fortuna of Platina's 'Lives of the Popes' in the Sixteenth Century*, Turnhout, Brepols, 2006; A. F. D'Elia, *Introduction*, in B. Platina, *Lives of the Popes*, ed. by A. F. D'Elia, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2008.

5. Religione, idolatria, violenza

Secondo Machiavelli al cuore di ogni religione è presente una tendenza a imporre se stessa e a distruggere le assunzioni teologiche e le credenze, i rituali e le cerimonie delle altre religioni, in particolare di quelle prevalenti, in precedenza, nello specifico territorio in cui essa sorge e si sviluppa. In tal modo, il Segretario fiorentino si avvicina alla tesi secondo cui ogni religione pretende di possedere e di affermare la verità, mentre considera ogni altra forma di credenza religiosa una forma d'idolatria.

Ciò che è estremamente interessante è il fatto che, a questo punto del suo ragionamento, Machiavelli non introduca una distinzione tra religione monoteistiche e religioni politeistiche. Egli sapeva perfettamente che le religioni antiche erano politeistiche. Si può aggiungere qui, di passata, che la riflessione sugli Dei venerati dai «gentili» non era certo mancata nella cultura umanistica e ricordare, ad esempio, che un'opera importante e sistematica come la *Genealogia Deorum Gentilium* di Giovanni Boccaccio era stata stampata per la prima volta a Venezia nel 1472.⁹³ Inoltre, la lunga esperienza di riflessione sulla storia romana e le sue istituzioni non poteva aver lasciato dubbi a Machiavelli: egli era perfettamente consapevole del fatto che la religione romana era politeistica e che i Romani avevano un atteggiamento di tipo inclusivo nei confronti degli Dei degli altri popoli. In un celebre passo del dodicesimo capitolo del primo libro dei *Discorsi*, menziona persino la pratica dei romani di «importare» a Roma, di trasportare nell'Urbe, le statue degli Dei venerati dai nemici sconfitti.⁹⁴ Ma nel cruciale quinto capitolo del secondo libro non riprende, o non riformula, questa tesi.⁹⁵ Si può

⁹³ Cfr. G. Boccaccio, *Genealogia Deorum Gentilium*, Venetiis Impressum, Vindalinus de Spira, 1472; nei due secoli successivi alla morte di Boccaccio quest'opera fu considerata da molti come il suo lavoro più importante.

⁹⁴ Cfr. *Discorsi* I, 12, 10-11, pp. 95-96; ciò che è ancora più interessante è il fatto che i nemici sconfitti erano, in questo caso, gli abitanti etruschi della città di Veio. I Romani, agli ordini del dittatore Camillo, trasportarono a Roma l'«immagine», la statua della dea Giunone, trovata nel tempio di Veio. La fonte di Machiavelli, per questo episodio, era Livio, *Ab Urbe condita* V, 22, 4.

⁹⁵ Forse si dovrebbe concludere che la pratica di «importare» nell'Urbe gli Dei appartenenti ai nemici sconfitti era considerata da Machiavelli come una pratica, o una tecnica, per distruggere il significato originale degli Dei stessi.

pertanto avanzare l'ipotesi che l'atteggiamento proprio del Cristianesimo diventi ai suoi occhi paradigmatico e che venga fatto valere per tutte le religioni. O, per dirlo in altri termini, il ruolo paradigmatico del Cristianesimo gli impedisce di comprendere fino in fondo e di dare conto della specificità delle religioni politeistiche.

Per quanto concerne, poi, gli altri monoteismi, quello ebraico e quello islamico, dalle sparse osservazioni del Segretario fiorentino si può ricavare che anche la loro genesi e la loro affermazione era stata segnata dalla violenza, al pari di quanto era successo con il Cristianesimo. Per quanto concerne il monoteismo ebraico, bisogna innanzitutto fare riferimento alle numerose osservazioni machiavelliane relative a Mosè e alla sua opera di guida del popolo ebraico fuori dalla schiavitù in Egitto, verso la terra promessa. Mosè è avvicinato, tanto nel *Principe* quanto nei *Discorsi*, a figure come Romolo, Licurgo, Solone, Ciro e Teseo: ad «altri fondatori di regni e di repubbliche»,⁹⁶ «a quegli che per propria virtù e non per fortuna sono diventati principi».⁹⁷ Mosè è dunque un «fondatore»: come altri fondatori, ed in primo luogo Romolo, ha fatto ampio ricorso alla violenza. Nell'ottavo capitolo del secondo libro dei *Discorsi*, Machiavelli distingue due tipi fondamentali di guerre: le guerre fatte per prendere possesso di un territorio e per governarlo, «le quali guerre sono pericolose, ma non cacciano al tutto gli abitatori d'una provincia»,⁹⁸ e le guerre che potremmo chiamare di sterminio, le guerre che hanno luogo quando «uno popolo intero con le sue famiglie» «va a cercare nuova sede e nuova provincia, non per comandarla come quella sopra, ma per possederla tutta particolarmente, e cacciarne o ammazzarne gli abitanti». Machiavelli non ha dubbi sul carattere della guerra di sterminio: «questa guerra è crudelissima e paventosissima».⁹⁹ Ora, gli ebrei usciti dall'Egitto condussero proprio una guerra di questo tipo nei confronti delle popolazioni che abitavano

⁹⁶ *Discorsi* I, 9, 14, p. 87.

⁹⁷ *Principe* VI, 7, p. 35.

⁹⁸ *Discorsi* II, 8, 4, p. 312.

⁹⁹ Ivi, 5-6, p. 312; su questa distinzione machiavelliana tra due tipi di guerra, ritorna P. P. Portinaro, *L'imperativo di uccidere. Genocidio e democidio nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 2017, pp. 61-62.

la Palestina e la Siria. Machiavelli osserva che, in queste circostanze, i popoli «con violenza entrano ne' paesi d'altrui, ammazzano gli abitatori, posseggono i loro beni, fanno un nuovo regno, mutano i nomi della provincia, come fece Moisè e quelli popoli che occuparono lo Imperio romano». ¹⁰⁰

La violenza esercitata da Mosè non era rivolta soltanto verso l'esterno, verso gli appartenenti ad altri popoli, ma anche verso l'interno, verso gli stessi componenti del popolo ebraico, che resistevano alla nuova Legge o che rimpiangevano le «cipolle» d'Egitto e ritornavano a credenze politeistiche, fabbricando idoli come il «vitello d'oro»: «E chi legge la Bibbia sensatamente vedrà Moisè essere stato forzato, a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini, i quali non mossi da altro che dalla invidia si opponevano a' disegni suoi». ¹⁰¹ Mosè dunque è un esempio paradigmatico di «profeta armato», che sa ricorrere alla violenza per fare rispettare le norme della nuova religione monoteistica

¹⁰⁰ *Discorsi* II, 8, 17, p. 313. Sul cambiamento dei nomi dei territori, cfr. anche *Discorsi*, II, 8, 19, p. 313: «Moisè ancora chiamò Giudea quella parte della Soria occupata da lui».

¹⁰¹ *Discorsi* III, 30, 17, p. 540; l'elemento della violenza praticata da Mosè era centrale nelle prediche del Savonarola, alcune delle quali erano state seguite da Machiavelli stesso; nella lettera del 9 marzo 1498 a Ricciardo Becchi ricorda la predica sull'Esodo, del 3 marzo di quell'anno, in questi termini: «L'altra mattina poi, esponendo pure lo Esodo e venendo a quella parte dove dice che Moyses amazzò uno egizio, disse che lo egizio erano gli uomini cattivi e Moyses el predicatore che gli amazzava, scoprendo e vizii loro» (Machiavelli, *Lettere* cit., II, p. 7); per un articolato commento a questa lettera si veda ancora G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. I. Il pensiero politico* cit., pp. 25-40; tra i contributi recenti, interessanti osservazioni in G. Pedullà, *Machiavelli in Tumult. The 'Discourses on Livy' and the Origins of Political Conflictualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 70-72 (ed. or. Roma, Bulzoni, 2013); sul modo in cui Machiavelli tematizza la figura di Mosè, e la differenza della sua prospettiva rispetto a quella di Savonarola, cfr. A. Brown, *Savonarola, Machiavelli and Moses: A Changing Model*, in Id., *The Medici in Florence: the Exercise and Language of Power*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 263-279; L. Biasiori, voce *Mosè*, in *Enciclopedia Machiavelliana* cit., II, pp. 180-182; M. Á. Granada, *Maquiavelo y Moysés*, in *El conflicto y el consenso. Reflexiones de filosofía política en el quinto centenario de Il Principe*, ed. de G. Cappelli-J. Varela-Portas, dossier di «Res Publica. Revista de historia de las Ideas Políticas», 20/1 (2017), pp. 141-156.

e, più in generale, le nuove leggi fondamentali del popolo ebraico: «Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non avrebbero potuto fare osservare loro lungamente le loro costituzioni, se fussino stati disarmati».¹⁰² Ed è importante ricordare, a questo punto, che non soltanto il fondatore del monoteismo ebraico, Mosè, era un profeta armato, ma lo era anche David, una delle figure essenziali della storia ebraica, sulla quale Machiavelli ritorna più volte nelle pagine delle sue opere. David è presentato innanzitutto nel *Principe* come esempio di chi, avendo rifiutato le armi altrui, si affida soltanto ad «armi proprie»;¹⁰³ nei *Discorsi*, più radicalmente, come «nuovo principe»¹⁰⁴ che sa ricorrere alla violenza, a «modi crudelissimi e nimici d'ogni vivere non solamente cristiano ma umano», come quel principe che è consapevole del fatto che «quando si voglia mantenere, conviene che entri in questo male».¹⁰⁵

Per quanto riguarda il monoteismo islamico, Machiavelli è più avaro di osservazioni. È noto che non dedica commenti alla figura di Maometto e alla sua opera di affermazione di una nuova religione.¹⁰⁶ Ma nei *Discorsi* presta attenzione, come si è già ricordato, alle vicende della «setta saracina». Reinterpretando a suo modo la dottrina classica della successione degli imperi universali,¹⁰⁷ e declinandola come traslazione della virtù, vede nella setta saracina appunto una delle in-

¹⁰² *Principe* VI, 23, p. 36; si sarebbe tentati di sostenere che Machiavelli avesse già colto alcuni aspetti di quello che Jan Assmann ha chiamato «il prezzo del monotesismo», cfr. Assmann, *La distinzione mosaica* cit.; Id., *Non avrai altro Dio* cit; per Machiavelli, in realtà, tutte le sette, tutte le religioni, intrattengono un rapporto con la violenza, non solo i monoteismi.

¹⁰³ *Principe* XIII, 15-17, pp. 90-100.

¹⁰⁴ *Discorsi* I, 26, 2, p. 121.

¹⁰⁵ Ivi, 121; sul modo in cui Machiavelli tratteggia la figura di David, cfr. G. Scichilone, *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli* cit., pp. 120-122, e E. Cutilini-Rendina, voce *David*, in *Enciclopedia Machiavelliana* cit., I, pp. 384-385.

¹⁰⁶ Solo in *Istorie fiorentine* I, 19, farà riferimento ai seguaci di Maometto, chiamandoli «Maumettisti».

¹⁰⁷ Sul tema si veda lo straordinario saggio di I. Cervelli, *Machiavelli e la successione degli imperi universali*, «Rinascimento», 38/1 (1998), pp. 27-79.

carnazioni della virtù, dopo la fine dell'impero romano.¹⁰⁸ Ma la virtù è al contempo religiosa, politica e militare. E la questione della violenza ritorna in primo piano: «quella setta Saracina [...] fece tante cose e occupò tanto mondo, poiché la distrusse lo Imperio romano orientale».¹⁰⁹ «Occupò», «distrusse»: come nel caso del monoteismo ebraico, il monoteismo islamico, tenendo unite dimensioni religiose e dimensioni politiche, ricorre alla violenza e alla guerra.¹¹⁰

In che modo Machiavelli pervenne a queste conclusioni radicali, a proposito del rapporto tra sette e violenza? Mi limito all'osservazione seguente. È molto significativo che egli arrivi a delineare questa relazione strutturale tra religione e violenza agli inizi dell'età moderna, senza essere un testimone diretto delle due esperienze di violenza religiosa che segnarono le origini del nostro mondo, e cioè le guerre di religione tra Cattolici e Protestanti sul continente europeo e la cosiddetta Conquista del Nuovo Mondo, da parte delle spedizioni inviate dai re cattolici spagnoli e portoghesi. Infatti, mentre stava redigendo i *Discorsi*, Machiavelli non poteva certo prevedere tutte le conseguenze della Riforma luterana e, negli anni immediatamente precedenti la sua morte, non fu un testimone diretto delle drammatiche guerre di religione che avrebbero sconvolto la *respublica Christiana* per più di un secolo. Ancora, se almeno un passo dei *Discorsi*, quello celebre della prima versione del «Proemio» al libro primo, relativo al «cercare acque e terre incognite»,¹¹¹ può far concludere che egli era consapevole

¹⁰⁸ Cfr. *Discorsi* II, *Proemio*, 14, p. 290: «E se dopo lo Imperio romano non è seguito Imperio che sia durato né dove il mondo abbia ritenuto la sua virtù insieme, si vede nondimeno essere sparsa in di molte nazioni dove si viveva virtuosamente».

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Sul tema generalissimo «Machiavelli e l'Islam», si vedano ora alcuni dei saggi raccolti in *Machiavelli, Islam and the East. Reorienting the Foundations of Modern Political Thought*, ed. by L. Biasiori–G. Marocchi, Cham, Palgrave and MacMillan, 2018.

¹¹¹ *Discorsi* I, *Proemio* A, p. 55: «Ancora che per la invida natura degli uomini sia sempre suto non altrimenti pericoloso trovare modi e ordini nuovi che si fussi cercare acque e terre incognite». Sulla questione, si veda l'interessante saggio di J. M. Najemy, *Machiavelli Between East and West*, in *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, ed. by D. Ramada Curto–E. R.

delle recenti scoperte di nuove terre al di là dell'oceano,¹¹² i dettagliati resoconti delle crudeltà commesse nel processo di conquista – di quel processo che Bartolomé de Las Casas avrebbe chiamato *La destrucción de las Indias* – raggiunsero Firenze e le città dell'Italia centrale troppo tardi per essere da lui conosciuti.

6. *La variazione delle sette*

Come abbiamo visto, l'elemento comune a tutte le religioni è identificato nella volontà determinata di cancellare il passato, di eliminare le sette precedenti ed i loro apparati simbolici e culturali. Muovendo da queste considerazioni, Machiavelli è in grado di riformulare l'idea dell'oroscopo delle religioni,¹¹³ che era stata sviluppata dalla tradizione astrologica in lingua araba, da Messahalla e Albumasar, e ripresa in ambito latino da una pluralità di autori, da Roger Bacon a Pierre d'Ailly, fino a Pietro d'Abano. Può così concludere: «E, perché queste sette in cinque o in seimila anni variano due o tre volte, si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo; e se pure ne resta alcun

Dursteler–J. Kirshner–F. Trivellato, Firenze, Olschki, 2009, pp. 127-145, in particolare, pp. 127-128.

¹¹² Si tenga presente che a) notizie circa le nuove terre scoperte da Colombo erano giunte a Firenze già nel marzo 1493 e poi ancora nel maggio 1494, grazie a lettere scritte dal mercante Simone Verde da Valladolid a Piero Niccoli in Firenze; b) un'importanza decisiva ebbero le lettere sul Nuovo Mondo dell'esploratore fiorentino Amerigo Vespucci indirizzate a figure di spicco della città, come la missiva a Lorenzo di Pier Francesco de' Medici del 1503 e quella al gonfaloniere Piero Soderini del 1505, lettere ben presto pubblicate a stampa e destinate ad ampia circolazione in tutta Europa; per queste, e ulteriori, informazioni, si veda l'ottimo saggio di S. Landi, *Machiavelli e i cannibali. A proposito di una questione aperta*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 78/1 (2016), pp. 31-43, e ora, più in generale, Id., *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*, Bologna, il Mulino, 2017.

¹¹³ Cf. E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 1982; più di recente, G. Federici Vescovini, *La storia astrologica universale. L'oroscopo delle religioni tra Medioevo e Rinascimento*, «Philosophical Readings», 7/1 (2015), pp. 8-41; in realtà, tutto il primo numero del 2015 di «Philosophical Readings», curato da Donato Verardi, e dedicato a «Medieval and Renaissance Astrology», è di grande interesse.

segno, si considera come cosa favolosa, e non è prestato loro fede».¹¹⁴ Nella storia umana, dunque, si dà una successione ciclica di sette religiose e questo loro avvicinarsi porta alla totale distruzione delle memorie lontane.

Che cosa sta facendo Machiavelli in questo passo? Egli riprende l'idea dell'oroscopo delle religioni e la riformula privandola di qualsiasi caratterizzazione provvidenziale. Si può ricordare che Albumasar, tanto nell'opera conosciuta con il titolo latino *De magnis coniunctionibus*¹¹⁵ quanto in quella intitolata *De revolutionibus annorum mundi*, non si era occupato tanto della influenza degli astri sulla vita di un singolo individuo, di quella che veniva chiamata astrologia della natività, ma dell'influenza degli astri e delle loro congiunzioni sulla storia del mondo. Aveva dunque posto in relazione la successione delle congiunzioni di Saturno, di Giove, e degli altri pianeti con «la storia del mondo nelle sue vicende annuali, ventennali, secolari e millenarie, con il sorgere dei regni, degli imperi, degli spopolamenti delle terre per i diluvi e la nascita delle religioni».¹¹⁶ Dalla teoria delle grandi congiunzioni di Albumasar derivava anche la dottrina che le sette, o religioni, che si succedevano nella storia erano sei. Questa idea era stata poi resa riconciliabile con la fede cristiana da autori come Roger Bacon e Pierre d'Ailly, che avevano prospettato la successione di sei «sectae principales» prima del ritorno di Cristo sulla terra. Machiavelli, tuttavia, evita completamente questo tipo d'interpretazione provvidenzialistica dell'idea dell'oroscopo delle religioni. Nella sua prospettiva, ogni religione ha un periodo di vita determinato, una durata storica definita. Le religioni non durano per sempre, ma dopo aver raggiunto e mantenuto una posizione dominante per alcuni secoli sono destinate a scomparire.

Può essere opportuno ricordare, per comprendere meglio la posizione del Segretario fiorentino, che nell'ultimo decennio del Quattrocento, a Firenze, aveva avuto luogo un accanito dibattito sull'astro-

¹¹⁴ *Discorsi* II, 5, 11, p. 308.

¹¹⁵ Garin mette a più riprese l'accento sulla grande diffusione delle opere di Albumasar nel Medio Evo latino e bizantino. Ricorda poi che «il *De magnis coniunctionibus*, tradotto da Giovanni di Siviglia, fu pubblicato nel 1489 a Augusta, e nel 1515, a Venezia», *Lo zodiaco della vita* cit., p. 22.

¹¹⁶ G. Federici Vescovini, *La storia astrologica universale* cit., p. 12.

logia. È sufficiente fare i nomi di tre protagonisti di questo dibattito: Pico della Mirandola, Girolamo Savonarola ed infine Lucio Bellanti. Nel 1493 e nel 1494, Pico lavorò intensamente ad un'opera che doveva essere una confutazione di tutte le superstizioni; prima della sua morte, riuscì a portare a termine soltanto la parte contro l'astrologia, nella quale negava ogni tipo di influenza astrale sulla vita degli uomini. In quella parte, pubblicata a Bologna, nel 1496, dal nipote Gianfrancesco, sotto il titolo di *Disputationes adversus astrologian divinatricem*, Pico passava in rassegna, con feroce spirito critico, tutte le dottrine astrologiche dei grandi pensatori medievali, arabi, ebrei e latini.¹¹⁷ Strettamente legato da amicizia a Pico era Girolamo Savonarola: avverso come lui all'astrologia, ma muovendo da un diverso punto di vista, cristiano e non più strettamente filosofico. Frate Girolamo pubblicò, a Firenze, presso Bartolomeo de' Libri, nel corso del 1497, un *Tractato contra li astrologi*. Se nella prima pagina del «Proemio [...] contra l'astrologia divinatoria» rendeva omaggio alle *Disputationes* di Pico, nella seconda non esitava a dichiarare che era mosso da tre ragioni: «Primo dichiarando questa vanità astrologica essere dannata dalla doctrina christiana; secundo che anchora è riprobata dalla philosophia naturale; tertio dimostrando quanto ella è vana & fallace in se medesima». L'astrologia, però, trovava una sua articolata difesa già l'anno successivo, in un libro pubblicato sempre a Firenze, il *De astrologica veritate*, che recava in appendice le *Responsiones in disputationes Johannis Pici*. L'autore era un medico e astrologo senese, Lucio Bellanti, che si proponeva, da un lato, di ritornare all'impostazione di Tolomeo, incentrata sul pronostico individuale, e, dall'altro, di criticare le tesi di Albumasar e di rifiutare, pertanto, il ricorso alla teoria delle grandi congiunzioni per spiegare le vicende del mondo, tra cui il sorgere delle grandi religioni.

Machiavelli non era affatto all'oscuro di questo ampio dibattito, come si può ricavare da alcune sue lettere¹¹⁸ e, per lo meno, da un capitolo

¹¹⁷ Sul tema, tra i contributi più recenti, cfr. O. Pompeo Faracovi, *Giovanni Pico della Mirandola e la riforma dell'astrologia*, «Philosophical Readings», 7/1 (2015), pp. 93-109.

¹¹⁸ Si veda, ad esempio, la lettera da Padova di Bartolomeo Vespucci a Niccolò Machiavelli, datata 4 giugno 1504, in N. Machiavelli, *Lettere*, in *Opere*, a cura di C.

del primo libro dei *Discorsi*, il cinquantaseiesimo.¹¹⁹ In questa sede, è sufficiente però mettere in luce l'operazione portata a termine dal Segretario fiorentino nel capitolo al centro della nostra analisi. Da un lato, egli riprende la teoria dell'oroscopo delle religioni, che aveva la sua matrice nella riflessione di Albumasar; dall'altro, non solo lo spoglia di qualsiasi curvatura provvidenzialistica, à la Pierre d'Ailly, ma si spinge a ricercare le cause umane, troppo umane, della successione delle sette. Non sono gli astri a determinare le vicende terrene, tra cui il succedersi delle religioni: essi al massimo possono fornire segni, ma non agire come cause. Sono le passioni degli «ordinatori» delle nuove sette a spiegare il loro avvicinarsi: la loro volontà di affermarsi e di «estinguere» le sette precedenti, i loro «ordini» e le loro «cerimonie».

Machiavelli, in sostanza, va anche in questo caso alla ricerca di grandi schemi di intelligibilità, di comprensione, della storia.¹²⁰ Lo aveva fatto in altre occasioni e in altre pagine dei *Discorsi*: penso al suo ricorso alla teoria della successione degli imperi o alla sua riformulazione della dottrina polibiana dell'anaciclosi. Si appropria di questi grandi paradigmi, o schemi di intellegibilità, e li riformula, alterandoli quando necessario per i suoi fini di riflessione politica.

Vivanti cit., vol. 2, p. 101. La lettera di Machiavelli, a cui Vespucci risponde, non ci è pervenuta. Machiavelli si era rivolto a lui, per il tramite del padre, sottoponendogli una «sententia» astrologica.

¹¹⁹ Cfr. *Discorsi* I, 56, 1, p. 177: «Innanzi che seguino i grandi accidenti, in una città o in una provincia, vengono segni che gli pronosticano o uomini che gli predicano»; si ricordi quanto aveva osservato Eugenio Garin, cinquant'anni fa: «D'altra parte l'astrologia è variamente presente nelle pagine di Machiavelli, dal consenso espresso nel '14 al Vettori nei confronti del *De Fortuna* del Pontano, ai rapporti epistolari con Lattanzio Tedaldi a proposito dell'ora dell'entrata dei Fiorentini in Pisa nel 1509», E. Garin, *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, in Id., *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, pp. 43-77: la citazione a pp. 57-58, ma più in generale si vedano le pp. 57-64. Su *Discorsi*, I, 56, si possono ancora vedere le fini osservazioni di N. Badaloni, *Natura e società in Machiavelli*, «Studi storici», 10 (1969), n. 4, pp. 675-708: in part. pp. 676-680; il saggio è ripubblicato ora in Id., *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Pisa, Ets, 2004, pp. 1-27.

¹²⁰ Sul problema, si veda il raffinato contributo di J. M. Najemy, *The 2013 Josephine Waters Bennett Lecture: Machiavelli and History*, «Renaissance Quarterly», 67 (2014), pp. 1131-1164.

Qual è infatti la ragione che spinge Machiavelli a riproporre questa dottrina astrologica? Nel secondo capitolo del secondo libro dei *Discorsi* aveva argomentato per esteso che la debolezza e la relativa mancanza di libertà del mondo moderno – il fatto «che nel mondo [moderno] non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente; né per conseguenza si vede né popoli tanto amore alla libertà quanto allora»¹²¹ – era sostanzialmente¹²² causato dalla presenza egemonica del Cristianesimo e dei suoi valori. Coerentemente, nel quinto capitolo egli tenta di pensare la possibilità di un superamento del Cristianesimo stesso. Se tutte le sette hanno una durata prefissata nella storia umana – sembra suggerire – perché è impossibile pensare ad un superamento del Cristianesimo stesso? Al fatto che anche il Cristianesimo tramonti e sia soppiantato da un'altra religione? Il superamento del Cristianesimo è necessario se vogliamo avere la possibilità di imitare con successo i Romani e le loro istituzioni politiche. Le tesi aristoteliche e averroistiche dell'eternità del mondo e le prospettive astrologiche dell'oroscopo delle religioni servono a Machiavelli per tematizzare fino in fondo il problema *politico* che gli sta a cuore: quello della possibilità della repubblica e della libertà nel mondo a lui contemporaneo.

In questo saggio, non posso soffermarmi ulteriormente ad analizzare la riformulazione machiavelliana dell'idea dell'oroscopo delle religioni. Preferisco, piuttosto, riconsiderare sinteticamente le tesi anti-cristiane che il Segretario fiorentino avanza obliquamente nelle pagine di questo capitolo: a) il mondo è eterno, e pertanto non abbiamo bisogno di ricorrere all'idea ebraica e cristiana di una creazione del mondo da parte di Dio; b) le religioni sono la causa principale della cancellazione delle memorie e il Cristianesimo è semplicemente una setta come le altre, animata anch'essa da una volontà di distruzione delle sette precedenti; c) tutte le sette hanno una durata determinata e prefissata nella storia umana e pertanto è possibile pensare ad un tramonto e superamento del Cristianesimo stesso.

¹²¹ *Discorsi* II, 2, 37, p. 299.

¹²² Machiavelli si era soffermato anche sulle conseguenze di lungo periodo dell'affermazione dell'impero romano, con la distruzione di tante comunità politiche indipendenti, che consentivano l'esperienza della virtù e della libertà: «lo Imperio romano con le sue arme e sua grandezza spense tutte le repubbliche e tutti e viveri civili», *Discorsi*, II, 2, 38, pp. 299-300.

Può essere opportuno, forse, proporre qualche ulteriore considerazione su quest'ultimo punto. Sostenere che un autore agli inizi del sedicesimo secolo prospetti l'uscita dal Cristianesimo può apparire una forzatura dell'interprete contemporaneo: può sembrare una sua proiezione su un pensatore come Machiavelli. Si può ricordare, però, che più di trent'anni fa Gennaro Sasso aveva chiarito come l'idea fosse già presente, almeno *in nuce*, nella cultura di cui si era alimentato Machiavelli ed aveva richiamato l'attenzione su Luigi Pulci, un poeta da lui molto amato e molto letto.¹²³ Nel *Morgante* in effetti si legge: «Ma ciò che sale, alfin viene in bassezza; / tutte cose mortal vanno a un segno: / mentre l'una sormonta, un'altra cade: / così fia forse di cristianitade».¹²⁴ Ma se si esce dalla cultura fiorentina, si può sottolineare che negli stessi anni in cui Machiavelli stava componendo i *Discorsi*, Pietro Pomponazzi stava lavorando a Bologna al *De incantationibus*, testo che avrebbe sostanzialmente concluso nell'agosto del 1520. E se si apre il capitolo dodicesimo dell'opera ci si imbatte in tesi che hanno una qualche, seppur lontana, «aria di famiglia» con quelle sostenute dal Segretario fiorentino: «il mondo è eterno», ma «la vicissitudine non può essere ricondotta a nessuna altra causa che non siano i corpi celesti, Dio e le Intelligenze: allora, questi eventi si verificano per natura a causa dei corpi celesti».¹²⁵ Esiste, poi, un cambiamento continuo di religioni, di quelle che Pomponazzi chiama «Leggi»:

poiché quelli che allora erano chiamati dei dovevano finire, visto che avevano avuto un inizio, allora le disposizioni e gli usi di quegli dei dovevano essere distrutti dalla generazione delle disposizioni e dagli usi degli altri dei che venivano dopo [...]. Quindi, poiché i riti di quegli dei precedenti erano costituiti da oracoli convenienti a quegli dei, allora mediante l'avvento di una nuova

¹²³ Cfr. G. Sasso, *De aeternitate mundi* cit., p. 173 e p. 354, nota 333. Ma, come ricordava lo stesso Sasso, era stato Eugenio Garin a richiamare l'attenzione sul Pulci in connessione alla riflessione sulla variazione delle sette: cfr. E. Garin, *Aspetti del pensiero di Machiavelli* cit., pp. 43-77, in part. 61-62.

¹²⁴ L. Pulci, *Morgante* XXVI, 31. 5-8. Anche Francesco Bausi fa riferimento a questi versi del *Morgante*, nella sua edizione dei *Discorsi*, p. 341 n. 20.

¹²⁵ P. Pomponazzi, *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di V. Perrone Compagni, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, cap. 12, §66, p. 305.

Legge dovevano essere introdotte nuove disposizioni e nuove consuetudini.¹²⁶

Anche il Cristianesimo è destinato a scomparire e forse ci si sta approssimando alla sua fine:

c'è una prova del fatto che le Leggi si sviluppano come tutti gli enti sottoposti a generazione e corruzione: constatiamo infatti che le Leggi e gli eventi straordinari che le accompagnano sono inizialmente piuttosto deboli, dopo aumentano; in seguito raggiungono il culmine poi si indeboliscono fino a scomparire del tutto. Per tale motivo, anche in questi tempi la nostra fede si è intiepidita in tutte le sue manifestazioni e non ci sono più miracoli, se non quelli inventati e simulati: sembra infatti che si approssimi la fine.¹²⁷

Su questi sfondi – a cui si potrebbero, forse, aggiungere altri testi quattrocenteschi,¹²⁸ e soprattutto, il più tardo *Spaccio della bestia trionfante* di Giordano Bruno – le riflessioni di Machiavelli non dovrebbero più apparire incomprensibili o un *unicum* di difficile decifrazione.¹²⁹

7. A latere: la cancellazione del passato e la sorte degli Etruschi

Ho già suggerito che il Cristianesimo appare a Machiavelli non solo come un modello paradigmatico di religione, per il suo ricorso alla violenza della biblioclastia e della iconoclastia, ma anche, allo stesso

¹²⁶ Pomponazzi, *Le incantazioni* cit., cap. 12, § 61, pp. 300-301; su queste tesi di Pomponazzi, si vedano le classiche pagine di Garin, *Lo zodiaco della vita* cit., pp. 109-118, e V. Perrone Compagni, *Introduzione. Maghi, demoni, profeti: alcuni temi del De incantationibus*, in Pomponazzi, *Le incantazioni*, cit., pp. 9-84: in particolare, pp. 71-74 sull'avvicinarsi delle religioni.

¹²⁷ Ivi, cap. 12, §63, pp. 302-303.

¹²⁸ Si veda, ad esempio, D. Conti, «*Initium abolendae fidei*». *Dagli accademici romani a Machiavelli: una nuova fonte per la storia dell'anticristianesimo quattrocentesco*, «*Rivista storica italiana*», 129/3 (2017), pp. 984-1021.

¹²⁹ Quel che è certo è che un eventuale superamento del Cristianesimo si configura, per Machiavelli, come un orizzonte di lungo periodo. Un orizzonte che rende, però, pensabile e riattivabile l'imitazione degli Antichi.

tempo, come una religione in qualche modo difettiva. Il Cristianesimo, infatti, non è riuscito a estinguere, a eliminare completamente le memorie della civiltà romana, proprio perché mantenne la sua lingua, il latino. La cancellazione del passato romano, pertanto, non fu completa: dai testi sopravvissuti di Livio e di Cicerone, di Tacito e di Sallustio, era ancora possibile ricostruire gli ordini e le leggi, le istituzioni e le pratiche degli antichi romani. Soprattutto, era ancora possibile ricostruire un modello politico: il modello della repubblica popolare, della repubblica che si espande e che costruisce un impero. Questo è il modello che, secondo Machiavelli, i Moderni debbono seguire.

Gli Etruschi ebbero, invece, un destino del tutto differente. I Romani riuscirono con pieno successo a cancellare la civiltà etrusca. Essi furono in grado non solo di eliminare il potere politico e le istituzioni religiose etrusche, ma anche la lingua parlata e scritta dagli Etruschi. Machiavelli ha perfettamente presente quanto Livio aveva scritto a loro proposito: «gens ante omnia alias eo magis dedita religionibus quod excelleret arte colendi eas».¹³⁰ Ma Livio non era sicuramente l'unico pensatore a sottolineare questo aspetto. Secondo un certo numero di autori classici, gli etruschi erano uno dei popoli più religiosi dell'antichità.¹³¹ Seneca, ad esempio, scriveva nel secondo libro delle *Quaestiones Naturales*: «nam, cum omnia ad deum referant, in ea opinione sunt tamquam non, quia facta sunt, significant, sed quia significatura sunt, fiant».¹³² «Cum omnia ad deum referant»: secondo

¹³⁰ Livio, *Ab Urbe condita* V, 1: «le popolazioni di ceppo etrusco, dedite quanto nessun'altra alle pratiche religiose (poiché primeggiavano nell'arte di celebrarle)».

¹³¹ Per una rassegna esaustiva delle fonti latine e greche sulla religione degli etruschi, si veda ora N. Thomson de Grummond, *Selected Latin and Greek Literary Sources on Etruscan Religion*, in *The Religion of the Etruscans*, ed. by N. Thomson de Grummond–E. Simon, Austin, University of Texas Press, 2006, pp. 191-218.

¹³² Seneca, *Quaestiones naturales* II, 32, 2. Il passo completo, in traduzione italiana, è: «Questa è la differenza tra noi e gli Etruschi, che sono i più abili nell'arte di interpretare i fulmini: noi crediamo che i fulmini siano prodotti perché le nubi si sono scontrate; essi pensano che le nubi si scontrino per produrre fulmini (infatti, poiché riconducono ogni cosa a Dio, sono convinti non che i fulmini diano dei presagi perché si sono verificati, ma che si verifichino perché sono destinati a dare dei presagi», *Questioni naturali*, in Lucio Anneo Seneca, *Tutti gli scritti in prosa. Dialoghi, trattati e lettere*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1994, p. 727.

gli Etruschi, pertanto, la divinità era in continua comunicazione con gli esseri umani attraverso un'ampia varietà di segni o di presagi, che con costanza dovevano essere interpretati. La riflessione sulla religione degli Etruschi era ripresa in età umanistica: basti ricordare, ad esempio, che Pietro Del Riccio Baldi, noto come Pietro Crinito, allievo del Poliziano, dedicava due capitoli della sua opera *De honesta disciplina*, stampata nel 1504, proprio alla religione degli Etruschi.¹³³ Machiavelli presenta la civiltà etrusca mettendo in primo piano proprio questo elemento, l'elemento della religione: «Era dunque [...] già la Toscana potente, piena di religione e di virtù; aveva i suoi costumi e la sua lingua patria».¹³⁴

Accanto alla religione, la «lingua patria» merita di essere messa in rilievo in questo passo. La possibilità di decifrare le iscrizioni etrusche, com'è noto, era stata dibattuta in Firenze, dopo la scoperta di un sepolcro, di un monumento funerario etrusco, in Castellina, nella regione del Chianti.¹³⁵ Fin dall'inizio del 1508, due figure pubbliche fiorentine, in qualche modo vicine a Machiavelli, Marcello Virgilio di Adriano Berti¹³⁶ e Francesco Soderini,¹³⁷ cardinale di Volter-

¹³³ Si tratta, rispettivamente, del capitolo settimo del decimo libro: «De Hetrusca disciplina, et quo studio Romani nobiles ad eam discendam mitterentur» e del capitolo primo del sedicesimo libro: «Quae fuerit origo Hetruscae disciplinae ac de Tagetate, qui e glebis extitit».

¹³⁴ *Discorsi* II, 5, 17, p. 309.

¹³⁵ Lo stesso Leonardo aveva dimostrato il suo interesse per la scoperta e si era posto a disegnare, probabilmente nello stesso 1508, un mausoleo etrusco. Sulla questione, e sul contesto dei dibattiti fiorentini sulla civiltà etrusca, si veda ora l'interessante saggio C. S. Hillard, *Leonardo and the Etruscan Tomb*, «Renaissance Quarterly», 71 (2018), n. 3, pp. 919-958, con amplissima bibliografia.

¹³⁶ Sulla figura di Marcello Virgilio di Adriano Berti, o più semplicemente di Marcello Adriani, si possono vedere gli importanti studi di A. Brown, da ultimo, il suo *The Return of Lucretius in Renaissance Florence*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2010, tr. it. *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, Roma, Carocci, 2013: in particolare il capitolo terzo, «Firenze repubblicana: le lezioni universitarie di Marcello Adriani», pp. 55-76 e 152-161, con estesa bibliografia.

¹³⁷ Sulla figura di Francesco Soderini, cfr. E. Cutinelli-Rendina, voce *Soderini, Francesco*, in *Enciclopedia Machiavelliana* cit., vol. 2, pp. 539-543; F. Salvestrini, voce

ra e fratello del gonfaloniere perpetuo di Firenze, s'interrogarono per iscritto a questo riguardo. Francesco Soderini, in particolare, dopo aver sottolineato che «nulli extant Etruscorum codices, et nemo etrusce loquens iam diu fuit auditus»,¹³⁸ aveva ricordato il parere espresso da Leon Battista Alberti nel *De re aedificatoria*, secondo il quale non si poteva sperare che l'enigma della lingua etrusca potesse essere risolto.

Machiavelli tiene in qualche modo conto di queste discussioni nelle conclusioni del capitolo. Rifacendosi agli argomenti ricordati sulle cause dell'«oblivione delle cose», non può far altro che concludere che tutti gli aspetti della civiltà etrusca, religione e lingua incluse, sono andati persi: «tutto è stato spento dalla potenza romana». ¹³⁹ La conclusione è triste, ma inevitabile: «talché, come si è detto, di lei ne rimane solo la memoria del nome». E qui Machiavelli quasi parafrasa Lucano: «stat magni nominis umbra». ¹⁴⁰ Ciò che è importante, tuttavia, è cogliere la lezione politica che egli trae da questa conclusione. Non è rimasto abbastanza degli antichi Etruschi perché essi costituiscano un modello politico da essere fatto proprio e imitato dai moderni fiorentini. In questo modo, Machiavelli prende le distanze da Giovanni Villani, Leonardo Bruni e dagli altri autori che a Firenze avevano contribuito a elaborare il mito etrusco. In particolare, all'inizio del quindicesimo secolo, Leonardo Bruni, nei suoi *Historiarum florentini populi libri XII*, aveva tessuto le lodi della civiltà etrusca, e del suo sistema di città indipendenti e autogovernantesi, e l'aveva presentata come la culla della libertà repubblicana. ¹⁴¹ Machiavelli non può far proprie le tesi di Bruni: non il modello etrusco, ma il modello romano deve essere imitato dai Moderni.

Soderini, Francesco, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, 2018, vol. 93, pp. 61-64.

¹³⁸ F. Soderini, Lettera del 23 febbraio 1508, citata in Sasso, *De aeternitate mundi* cit., pp. 398-399.

¹³⁹ *Discorsi* II, 5, 17, p. 309.

¹⁴⁰ Lucano, *Pharsalia* I, 135.

¹⁴¹ Cfr. Cipriani, *Il mito etrusco nel rinascimento fiorentino* cit., pp. 1-13.

8. *Due punti di vista a partire dai quali guardare al fenomeno religioso*

Ci si può domandare se, e come, le considerazioni sulle sette religiose proposte in questo capitolo di *Discorsi* si inseriscano nella complessiva riflessione machiavelliana. Due tipi di domande vengono alla mente. Ci si può chiedere, innanzitutto, come debbano essere valutate queste considerazioni: se esse abbiano una portata più generale, se esse rappresentino dunque un punto di vista coerente sulle religioni, o se esse siano soltanto un momento di un ragionamento sulla distruzione delle memorie delle cose e quindi un momento dell'argomentazione e della difesa obliqua della tesi dell'eternità del mondo. Qualora si ammetta che le tesi esposte in questo capitolo rappresentino una coerente prospettiva teorica fatta propria da Machiavelli, ci si può chiedere, poi, come esse si inseriscano nella sua riflessione complessiva sul fenomeno religioso.

Posso rispondere soltanto con rapidi cenni alla prima questione. Sono convinto che quella delineata nel capitolo appena analizzato sia una coerente prospettiva teorica fatta propria e sostenuta da Machiavelli anche in altri luoghi dei *Discorsi*. Due precisazioni sono necessarie: la prima relativa tanto alla religione degli antichi quanto alla religione dei moderni, la seconda relativa specificamente al Cristianesimo. Si può ribadire, innanzitutto, che non soltanto nel quinto capitolo del secondo libro dei *Discorsi*, Machiavelli si interessa agli «ordinatori» delle sette o a quelli che chiama i «capi della religione cristiana». Anche nei capitoli che vanno dall'undicesimo al quindicesimo del primo libro, ad esempio, in quella sorta di trattatello sulla «religione degli antichi», prestando attenzione alle dimensioni costitutive e invarianti delle religioni, alle «pratiche» che ne stanno alla base, si sofferma sugli attori che ne sono coinvolti: i fondatori delle religioni e gli individui che ne amministrano i riti, i sacrifici, le cerimonie. Machiavelli si serve dell'espressione «religione gentile» per riferirsi all'esperienza religiosa dei greci e, soprattutto, dei romani; il suo interesse si concentra sulle pratiche comuni delle religioni antiche, non sulle differenze pur rilevanti tra le diverse cosmologie e teogonie. Sostiene così che la religione degli antichi era fondata, in generale, sul responso degli oracoli: «la vita della religione Gentile era fondata sopra i responsi degli oracoli e sopra la setta degli indovini e degli aruspici: tutte le al-

tre loro cerimonie, sacrifici e riti, dependevano da queste».¹⁴² Si noti la sottolineatura dell'importanza della «setta degli indovini e degli aruspici»: Machiavelli come si sofferma sugli «ordinatori», per spiegare la genesi delle religioni, così mette bene in luce il ruolo di attori che mantengono vive nel tempo le credenze religiose. Che il Segretario fiorentino dedichi, poi, nelle sue riflessioni, una grande attenzione alla gerarchia della Chiesa di Roma, al papa e ai vescovi, e ai loro ruoli e poteri, è cosa troppo nota perché ci si debba soffermare.

La seconda precisazione è relativa al Cristianesimo e alle possibilità di un suo oltrepassamento. Posso qui fare riferimento soltanto all'importante primo capitolo del terzo libro dei *Discorsi*, in cui il suo ragionamento prende l'avvio dalla considerazione secondo cui «tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro»¹⁴³ e viene ribadito che questo vale anche per tutti i corpi misti, «come sono le repubbliche e le sette». I corpi politici e le formazioni religiose giungono però al termine naturale, fissato per la vita loro, soltanto se sono sottoposti a continue «rinnovazioni», a continui «riduzioni» verso «i principii loro». In questo contesto teorico, Machiavelli prende in considerazione le figure di San Francesco e di San Domenico.¹⁴⁴ Si appropriava, cioè, di un altro *topos* dell'apologetica cristiana e lo rovesciava radicalmente: basti pensare, per un attimo, alla trattazione dantesca delle figure di San Francesco e di San Domenico nella cantica del *Paradiso*.¹⁴⁵ San Francesco¹⁴⁶ e San Domenico hanno riportato la

¹⁴² *Discorsi* I, 12, 4, p. 95.

¹⁴³ *Discorsi* III, 1, 2, p. 461.

¹⁴⁴ Cfr. *Discorsi* III, 1, 32-34, p. 464. Machiavelli avvicina ancora San Francesco e San Domenico, e la nascita dei loro rispettivi ordini, in *Istorie fiorentine*, I, 20.

¹⁴⁵ Anche in questo caso, Machiavelli si oppone alle tesi proposte da Dante. Sul rapporto Machiavelli-Dante, classiche le considerazioni di Gennaro Sasso: da ultimo, cfr. voce *Dante*, in *Enciclopedia machiavelliana* cit., vol. 1, pp. 376-384; poi anche, sotto il titolo *Dante in Machiavelli*, in Id., *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Roma, Carocci, 2015, pp. 205-222.

¹⁴⁶ Sul modo in cui Machiavelli si misura con la figura di San Francesco, cfr. E. Cutilini-Rendina, voce *Francesco d'Assisi*, in *Enciclopedia machiavelliana* cit., vol. 1, pp. 579-580 e W. J. Connell, *On Machiavelli, St. Francis, and the Pursuit of*

fede cristiana «nella mente degli uomini, che già vi era spenta»; ma la loro «rinnovazione», per quanto importante, è alla fin fine parziale e nefasta, perché non mette in discussione «la disonestà de' prelati e de' capi della religione», perché gli ordini da loro fondati continuano a lasciar «intendere come egli è male dir male del male». La struttura organizzativa e gerarchica della Chiesa non è stata toccata; lo spirito antipolitico del Cristianesimo agisce paradossalmente anche all'interno della Chiesa e impedisce che i prelati e i capi della religione vengano messi in questione. La rinnovazione è stata dunque parziale e incompleta: si potrebbe dedurne che il tempo della setta cristiana non sia stato allungato di molto.

Per venire alla seconda questione, si può sostenere che Machiavelli getti sul fatto religioso uno sguardo duplice: *ex parte populi* ed *ex parte principis*. O meglio: Machiavelli guarda, da un lato, al popolo, ai singoli individui che fanno proprie le credenze religiose; dall'altra, s'interroga sulle *élites*, sui gruppi ristretti che organizzano, strutturano e governano le credenze religiose: i sacerdoti, i responsabili delle sette. Nella prima prospettiva, la religione è un fattore di motivazione e di mobilitazione. Il «timore di Dio» va pertanto mantenuto e utilizzato sapientemente dagli uomini politici. Nella seconda prospettiva, la religione è un fattore di violenza distruttiva: le *élites* religiose, per affermare se stesse, e le verità da loro propugnate, tendono a distruggere le credenze e le pratiche religiose delle sette ad esse precedenti. Questa violenza distruttiva non può che essere un problema per gli uomini politici, anche per coloro che reggono le repubbliche nel mondo moderno.

Si tratta, dunque, di due prospettive diverse o, in altri termini, di due livelli di analisi differenti. Prospettive, o livelli di analisi, che non sono affatto incompatibili o inconciliabili. Perché guardano a soggetti diversi coinvolti nelle credenze e nelle pratiche religiose: da un lato, a coloro che le fanno proprie; dall'altro, a coloro che le organizzano e le diffondono. Oppure, detto in altri termini: la religione guardata dal basso e la religione guardata dall'alto.

Happiness, in Regimes of Happiness: Comparative and Historical Studies, ed. by Y. Contreras-Vejar-J. Tice Jen-B. S. Turner, London-New York, Anthem Press, 2019, pp. 51-62.

9. *Appunti per una conclusione*

Quali effetti di lunga durata avranno le riflessioni di Machiavelli sulla religione, ed in particolare le sue critiche al Cristianesimo, nella filosofia e nel pensiero politico moderni? Si possono forse distinguere due percorsi, relativi a diverse e specifiche tesi machiavelliane. Il primo percorso è più noto: riguarda la fortuna della tesi secondo cui il Cristianesimo propone valori impolitici, valori che aprono le porte di questo mondo agli uomini scellerati. Questa tesi, unita alle considerazioni machiavelliane circa la necessità di mantenere vivo e di utilizzare politicamente l'originario «timore di Dio», è stata variamente riformulata da una serie di pensatori che hanno sostenuto la necessità di una religione nazionale o, meglio, di una religione civile. A questa linea di pensiero possono essere in parte ricondotti filosofi diversi, come Harrington e Rousseau. Ma non posso andare oltre, perché il terreno è già stato ampiamente dissodato. Il secondo percorso è relativo, invece, al nesso tra Cristianesimo e violenza, alle tesi che vedono San Gregorio come loro protagonista. Una storia della fortuna di quelle pagine machiavelliane è ancora tutta da scrivere. Posso qui fornire solo qualche punto di riferimento.

Pochi anni dopo la pubblicazione delle opere del Segretario fiorentino da parte di Blado e di Giunta, Girolamo Cardano ritorna sulle azioni di papa Gregorio, ed in particolare sulla distruzione da lui ordinata delle opere di storici e poeti romani, nel secondo volume del *De Sapientia*, dato alle stampe nel 1544.¹⁴⁷ Per quanto sia del tutto proba-

¹⁴⁷ G. Cardano, *De sapientia* (1544), ora in *Opera omnia*, Ludguni, Sumptis Ioannis Antonii Huguetan et Marci Antonii Ravaud, 1663, vol. 1, p. 512: «Et quamquam Gregorii duo, alter Romanus Pontifex Romanae linguae autores plurimos quod lasciviores viderentur concremaverit» e vol. 1, pp. 512-513: «quamquam pars consulto quae ad sacrorum vetustorum religionem pertinebat, ab eodem Pontifice quem et ceteros perdidisse diximus deleta sit». Si possono vedere ora questi passi nell'edizione contemporanea, G. Cardano, *De Sapientia Libri Quinque*, a cura di M. Bracali, Firenze, Olschki, 2008, p. 71 e 71-72; il secondo passo nell'edizione a cura di Bracali suona: «quamquam pars consulto quae ad sacrorum vetustorum pertinebat religionem, ab eodem Pontifice quem et caeteros perdidisse diximus, deleta est». Il curatore, a p. 71, aggiunge una nota di commento a quanto affermato da Cardano: «La condotta dei due Gregori, il papa San Gregorio Magno e Gregorio di Nazianzo, viene stigmatizzata con ironia e sarcasmo appena contenuti. Machiavelli (*Discorsi*, II, 5) a proposito di Gregorio papa, si era espresso con sdegno».

bile che Cardano conoscesse a fondo i testi del Segretario fiorentino,¹⁴⁸ va riconosciuto che in quei passi non fa però riferimento diretto alle tesi dei *Discorsi*.

Un riferimento diretto e puntuale è presente invece in Francis Bacon, nel saggio che chiudeva la sua terza edizione degli *Essays*, nel 1625, e cioè nelle pagine di *The vicissitudes of things*. Bacone ritiene importante confrontarsi con le tesi che abbiamo appena esaminato e scrive: «Riguardo all'osservazione fatta da Machiavelli – che la gelosia delle sette fa di tutto per estinguere la memoria delle cose, sicché accusa Gregorio Magno di avere fatto quello che era in lui per distruggere tutte le antichità pagane – io non trovo che quegli zeli producano effetti grandi e duraturi». ¹⁴⁹ Bacone sembra, dunque, prendere le distanze dalla radicalità della tesi del Segretario fiorentino. Ma che essa fosse importante per lui non c'era dubbio. Qualche riga oltre, ricordati i cicli cosmici di cui aveva parlato Platone nel *Timeo*, scrive: «per lasciare questi argomenti naturali e venire agli uomini, la più grande vicenda delle cose tra gli uomini è la vicenda delle sette e religioni. Perché queste sfere girano di più nella mente degli uomini». ¹⁵⁰ E si può ricordare che già vent'anni prima, nelle pagine dell'*Advancement of Learning divine and humane*, aveva formulato una ferma condanna delle azioni di Gregorio Magno, osservando: «Né l'emulazione e l'invidia di Gregorio I, vescovo di Roma, ricevette mai la qualifica di pietà e devozione, ma al contrario fu condannata come arbi-

¹⁴⁸ Di recente, la conoscenza dei testi machiavelliani da parte di Cardano è stata data per accertata da Marialuisa Baldi. Nell'*Introduzione* alla edizione contemporanea del *De consolatione*, un'opera apparsa originariamente nel 1542, e cioè due anni prima del *De Sapientia*, Baldi scrive: «Tra gli autori richiamati in forma raramente esplicita nel *De consolatione*, spiccano i nomi di Leon Battista Alberti, Poggio Bracciolini, Paolo Giovio, Francesco Guicciardini, Niccolò Machiavelli, oltre a Giovanni Pontano, il Platina, Giannozzo Manetti e altri. Soprattutto Bracciolini e Machiavelli assumono un ruolo preponderante nella descrizione dell'universo sociale e politico contemporaneo»: G. Cardano, *De Consolatione*, a cura di M. Baldi, Firenze, Olschki, 2019, p. 39.

¹⁴⁹ F. Bacone, *Saggi*, in *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. De Mas, Torino, Utet, 1971, I, p. 490. Il testo continua: «come si vide nel successore Sabiniano che fece rivivere le precedenti antichità».

¹⁵⁰ F. Bacone, *Saggi* cit., vol. 1, p. 491.

trio, malignità e pochezza d'animo anche fra gli uomini di Chiesa, in quanto mirava a cancellare e distruggere la memoria dell'antichità pagana e dei suoi autori».¹⁵¹

Le considerazioni machiavelliane sono esplicitamente riprese a metà del Seicento in un testo cardine della cultura libertina, come il *Theophrastus redivivus*. Nel proemio dell'opera, dopo avere ricordato, con il Cardano del *De Sapientia*, che «librorum ut hominum conditio est»,¹⁵² l'anonimo autore si interroga sulle diverse ragioni della scomparsa dei testi dell'antichità. In questo contesto riemerge ancora una volta la figura di Gregorio. Una parte importante dei testi classici «quamquam pars consulto quae ad sacrorum vetustorum religionem pertinebat, a Gregorio Pontefice Romano deleta sit, qui et plurimos alios Romanae linguae scriptores concremavit, quia aut lasciviores, aut christiano nomini infensi essent».¹⁵³ Ed è appena il caso di ricordare che l'anonimo autore libertino conosceva perfettamente Machiavelli e citava direttamente passi delle sue opere, tanto del *Principe* quanto dei *Discorsi*, nel *Tractatus Tertius*: «Qui est de religione».¹⁵⁴

Le gesta di papa Gregorio sono ricordate anche in altri ambiti di riflessione. Uno storico come Gerhard Voss, noto grazie alla latinizzazione del suo cognome come Vossius, nel suo *De historicis*

¹⁵¹ F. Bacone, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino, Utet, 1975, p. 173. La versione inglese del testo apparve nel 1605; la versione latina, molto ampliata ed espurgata dei riferimenti critici alla Chiesa cattolica, fu pubblicata con il titolo *De dignitate et augmentis scientiarum*, nel 1623. È significativo che il passo su Gregorio Magno rimanga immutato anche nell'edizione latina del 1623.

¹⁵² *Theophrastus redivivus*, a cura di G. Canziani-G. Paganini, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1981, vol. 1, p. 1

¹⁵³ *Theophrastus redivivus* cit., vol. 1, pp. 1-2; l'autore libertino segue da vicino il testo del secondo libro del *De sapientia* di Cardano (1544), ora in *Opera* cit., t. 1, pp. 512b-513a; che il *Theophrastus redivivus* riprendesse questa specifica tesi di Machiavelli l'aveva già sottolineato T. Gregory, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli, Morano, 1979, p. 13, n. 6. Sull'importanza di Machiavelli per l'autore libertino si veda anche G. Canziani, *Nota storico-critica. I. Cenni sulle fonti e sulla collocazione storica dell'opera*, in *Theophrastus redivivus* cit., p. LXIII.

¹⁵⁴ Cfr. *Theophrastus redivivus* cit., vol. 2, pp. 357-363 e p. 394.

latinis, dato alle stampe per la prima volta nel 1627 e ripubblicato nel 1651, le menzionava per spiegare la perdita di tante decche di Tito Livio.¹⁵⁵

Ho ricordato il libro di Vossius perché esso fu importante tanto per Pierre Bayle quanto per John Toland. Pierre Bayle, già nell'opera che conosciamo con il titolo *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de Décembre 1680*, apparsa per la prima volta nel 1682, ricordava Tito Livio e argumentava che, «stando almeno all'opinione di alcuni» – e qui cadeva il suo riferimento all'opera di Vossius – «le sue opere furono condannate al fuoco dal papa San Gregorio», probabilmente per la «insopportabile compilazione» che esse contenevano dei «ridicoli prodigi» della «superstizione pagana».¹⁵⁶ Se uno poi apre il *Dictionnaire historique et critique*, e non si limita a leggere la voce *Machiavel*, ma scorre le pagine dedicate a *Grégoire I*, trova che l'accusa nei confronti del pontefice è, con tipico andamento bayliano, nel contempo riproposta e negata.¹⁵⁷ E questa vol-

¹⁵⁵ Cfr. Gerardi Ioannis Vossii, *De historicis latinis*, Lugduni Batavorum, Ex officina Ioannis Maire, 1651, p. 98: «At mirificus zelus fuit S. Gregorii, qui, ut S. Antoninus, et ex eo Jo. Hesselius, ex utroque Raderus ad Martialem tradit, Livium propterea combussit “quod in superstitionibus et sacris Romanorum perpetuo versetur”».

¹⁵⁶ Cfr. P. Bayle, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de Décembre 1680*, in *Oeuvres diverses*, La Haye, chez P. Husson–T. Johnson–P. Gosse, 1727-1731, vol. 3; tr. it. *Pensieri diversi scritti a un dottore di Sorbona in occasione della cometa apparsa nel mese di dicembre 1680*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 25; la traduzione italiana si basa sulla terza edizione del testo, apparsa nel 1699.

¹⁵⁷ P. Bayle, voce *Grégoire I*, in *Dictionnaire historique et critique*, cinquième édition, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, vol. 2, pp. 595-602: in part. pp. 598-599: «Mais il n'est pas certain qu'il ait fait détruire les beaux Monumens de l'ancienne magnificence des Romains (L), afin d'empêcher que ceux qui venoient à Rome ne fissent plus d'attention aux Arcs de Triomphe, &c. qu'aux choses saintes du Christianisme. Faisons le même jugement de l'accusation qu'on lui intente, d'avoir fait brûler une infinité de Livres Paiens (M), & nommément Tite-Live (N)»; la voce era già presente nella prima edizione, Rotterdam, 1697, vol. 2, alle pp. 1291-1292; sul modo in cui Bayle si rapporta a Machiavelli e alle sue diverse eredità, si vedano ora le attente considerazioni di G. Paganini, *Il momento machiavelliano di Bayle*, in P. Bayle, *Guicciardini, Machiavelli, Savonarola*, Pisa, Edizioni della Normale, 2017, pp. 5-35.

ta, Bayle non si limitava a ricordare le accuse mosse al papa di avere dato alle fiamme le opere di storici e poeti latini, ma menzionava anche le denunce delle distruzioni del patrimonio artistico romano. E non mancava di fare puntuale riferimento, nelle sue straordinarie note alla voce, ai testi di John di Salisbury, di Platina e di Vossius, riportandone lunghe citazioni. Ancora una volta il dubbio sulle azioni del papa veniva insinuato. Non è il caso di spendere parole sull'importanza del *Dictionnaire* per tutta la cultura settecentesca. Basti ricordare, ad esempio, che se uno scorre la voce "Pere de l'Église" dell'*Encyclopédie*, stesa dal cavaliere De Jaucourt e pubblicata nel 1765, trova lo stesso interrogativo sulle azioni di Gregorio Magno riformulato ancora una volta e quasi con le stesse parole.¹⁵⁸

Al di là della Manica, un ammiratore di Pierre Bayle che merita di essere ricordato fu John Toland. *Commonwealthman* impegnato nella critica della «standing-army» creata da poco sul suolo britannico, curatore delle opere di pensatori repubblicani come John Milton e James Harrington – di quell'Harrington che aveva definito Machiavelli «the only politician of later ages» –, Toland profuse molte energie nella lotta contro superstizioni e religioni rivelate, e a favore della tolleranza. Ritornando sul problema della superstizione, e della sua differenza dall'ateismo, Toland si era misurato con le presunte ragioni della condanna delle decche di Tito Livio alla distruzione. Nelle pagine dell'*Adeisidaemon, sive Titus Livius a superstitione vindicatus*, pubblicato ad Amsterdam nel 1709, o già alla fine del 1708, aveva così riproposto, in un quadro teorico molto esigente, le accuse mosse con-

¹⁵⁸ Louis De Jaucourt riprende quasi alla lettera le affermazioni di Bayle; cfr. Louis de Jaucourt, voce *Pere de l'Église*, (*Hist. Ecclésiast.*) in *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1765, vol. 12, pp. 339-350: in particolare, su «Gregoire I. Saint», le pp. 346-348, dove si legge (p. 346): «Mais il n'est pas certain qu'il ait fait détruire les beaux monumens de l'ancienne magnificence des Romains, afin d'empêcher que ceux qui venoient à Rome ne fissent plus d'attention aux arcs de triomphe, &c. qu'aux choses saintes du Christianisme. On doit porter le même jugement de l'accusation qu'on lui intende d'avoir fait brûler une infinité de livres payens, & nommément Tite-Live. Il est vrai cependant qu'il regarda l'étude de la Critique, de la Littérature & de l'Antiquité, comme indigne non-seulement d'un ministre de l'Evangile, mais encore d'un simple chrétien; c'est ce qu'il déclare dans une lettre à Didier, archevêque de Vienne».

tro papa Gregorio: «lo zelo superstizioso di Gregorio Magno (che per questo secondo alcuni dovrebbe essere chiamato Massimo) infierì non solo contro Livio e gli altri libri dei Gentili, come abbiamo già dimostrato, ma anche contro edifici, statue e altri monumenti romani».¹⁵⁹ Non è qui possibile seguire tutti gli argomenti del *freethinker*, che apriva l'opera con una lettera indirizzata «al nobile signore Anthony Collins»; basti ricordare che si misurava con attenzione con quanto affermato da Giovanni di Salisbury, da Platina, da Gerhard Voss, continuando il suo dialogo a distanza con colui che definiva «il mai abbastanza elogiato Bayle».¹⁶⁰

Se si tiene conto di questa lunga serie di rinvii alle presunte azioni del romano pontefice, non appare più un caso che autori cattolici, di diverse culture, lungo tutto il secolo diciottesimo, si siano impegnati a comporre interi libri,¹⁶¹ o importanti capitoli delle loro opere,¹⁶² in difesa di san Gregorio, misurandosi a volte direttamente con il testo dei *Discorsi* e con le tesi del Segretario fiorentino.¹⁶³

¹⁵⁹ J. Toland, *Adeisidaemon ovvero difesa di Tito Livio dall'accusa di superstizione*, in *Opere*, a cura di C. Giuntini, Torino, Utet, 2002, pp. 337-376: citaz. a p. 371.

¹⁶⁰ Ivi, p. 369.

¹⁶¹ Si veda, ad esempio, G. G. Gradenigo, *S. Gregorius M. Pontifex Romanus a criminationibus Casimiri Oudini vindicatus*, Romae, Ex Typographia Palladis, 1753; Giovanni Girolamo Gradenigo dedica il secondo capitolo del suo volume, «Aliae rationes afferuntur in laudem ingenii nostri Gregorii», pp. 25-46, a difendere Gregorio Magno dall'accusa di aver ordinato di dare fuoco alle biblioteche romane; in questo contesto, riporta un lungo passo della voce «Gregoire I» del *Dictionnaire* di Pierre Bayle, pp. 27-28, e sulla sua scorta fa riferimento, tra gli altri, a John di Salisbury, a Platina e ad Antonino da Firenze, dimostrando una grande cultura, che lo portava a citare e a confrontarsi con autori non cattolici, da Grozio a Toland stesso. L'opera del Gradenigo si proponeva, innanzitutto, di criticare a fondo alcune tesi sostenute da Remi-Casimir Oudin – monaco premostratense, che avrebbe abiurato il cattolicesimo e nel 1692 avrebbe fatto pubblica professione di protestantesimo a Leida – nell'opera *Supplementum de scriptoribus vel de scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis ad annum 1460*, A. Dezallier, Paris, 1686.

¹⁶² Cfr. J. A. Émery, *Éclaircissements sur l'accusation d'avoir voulu anéantir tous les auteurs et tous les monuments de l'antiquité païenne, intenté contre saint Grégoire*, in Id., *Le Christianisme de François Bacon... ou pensées et sentiments de ce*

La straordinaria radicalità del pensiero di Machiavelli produsse dunque i suoi effetti su molti percorsi: non soltanto lungo le tappe della tradizione repubblicana, ma anche lungo gli itinerari rapidamente delineati in conclusione. I percorsi che, da un lato, portano a riflettere sulla necessità di una religione civile e, dall'altro, muovendo da una considerazione delle presunte azioni di San Gregorio, lasciano aperti gli interrogativi sul rapporto tra religione e violenza e persino la domanda sulla possibile uscita dalla religione cristiana.¹⁶⁴

grand homme sur la religion, Paris, Nyon aîné, an VII (1798), ora in *Oeuvres complètes de M. Émery, supérieur-général de Saint-Sulpice*, publiées par M. l'abbé Migne, Paris, Petit-Montrouge, 1857, pp. 383-680: gli *Éclaircissements* alle pp. 658-680. Già nel commento al saggio venticinquesimo di Bacon «De la vicissitude des choses, ou des révolutions générales, soit dans la nature, soit dans la religion», alle pp. 570-572, J. A. Émery si era confrontato con le tesi Machiavelli su San Gregorio.

¹⁶³ Può essere interessante riportare le parole con cui si aprivano gli *Éclaircissement*: «Ont lit dans les discours politiques de Machiavel les paroles suivantes (Liv. II ch. 5): *Lorsqu'on connaîtra la conduite qu'a tenue saint Grégoire et les autres chefs de la religion chrétienne, on verra avec quelle persévérance ils agirent contre les monuments anciens, brûlant tous les ouvrages des poètes et des historiens, brisant les statues, mutilant et défigurant entièrement tout ce qui pouvait donner quelque connaissance de l'antiquité*. Montaigne dans le chapitre dix-neuvième du livre deux, a tenu à peu près le même langage. Cette accusation retombe au fond sur la religion chrétienne. Aussi nos incrédules modernes l'on accueillie avec empressement, et la renouvellent sans cesse. Cette même accusation dirigée particulièrement contre saint Grégoire, a été également bien reçue de plusieurs auteurs protestants; elle pouvait servir à rendre la mémoire des papes plus odieuse: l'intérêt de parti les a rendu crédules». J. A. Émery dimostra di conoscere di prima mano i testi di Machiavelli e cita il Segretario fiorentino a più riprese nel testo.

¹⁶⁴ Desidero ringraziare vivamente Marialuisa Baldi, Guido Cappelli, Barbara Carnovali, Annalisa Ceron, David Freedberg, Alberto Frigo, Michele Lodone, Massimo Parodi, Gianni Paganini, Pier Paolo Portinaro, Gabriella Silvestrini che mi hanno fornito preziosi suggerimenti bibliografici o hanno avuto la pazienza di leggere questo saggio in una delle sue precedenti versioni.

LA SPADA E IL PASTORALE. POLITICA E RELIGIONE NEL VICEREGNO SPAGNOLO DI NAPOLI

Anna Di Bello

1. Il dibattito tra religione e politica influenza la vita degli uomini fin dall'inizio della civiltà e proprio per la sua indubbia rilevanza, nell'ambito della storia delle idee e delle dottrine politiche, il rapporto tra potere civile e potere ecclesiastico si presta sempre a nuove indagini dalle quali possono scaturire importanti studi anche in campi che sembrano già sufficientemente o oltremodo esplorati. È il caso del Regno di Napoli.

Le polemiche sui rapporti fra Chiesa e Stato hanno, infatti, un'importanza centrale nello sviluppo della cultura napoletana e meridionale dei secoli XVI-XVIII venendosi ad affiancare alle teorie assolutistiche che portano all'affermarsi dello Stato e della sovranità in senso moderno. Ma nonostante l'enorme mole di scritti dedicati a tale tema, dall'analisi delle fonti e della letteratura critica, emerge che il periodo della reggenza spagnola compreso tra il 1563 e il 1723, forse per la maggiore attenzione dedicata al giurisdizionalismo settecentesco e di "seconda generazione" di D'Andrea e Giannone, risente ancora della mancanza di una definitiva illustrazione derivante da una più larga esplorazione degli archivi e delle biblioteche campane in cui sono conservati importanti, se non fondamentali, testi rimasti invece poco conosciuti o inediti. Documenti da cui si possono approfondire aspetti, trarre e portare alla luce rilevanti idee che caratterizzano il *regalismo* o *giurisdizionalismo anticuriale* che si sviluppa tra la fine del XVI e l'inizio del XVIII secolo.

Giurisdizionalismo che, è bene chiarire, non è una lotta per il predominio della potestà regia su quella ecclesiastica, ma più semplicemente una difesa, a tratti molto dura, delle proprie prerogative dagli attacchi e dalle aspirazioni di predominio del potere ecclesiastico. In

tal senso, come rileva Agostino Lauro,¹ almeno in riferimento alla prima fase delle dispute giurisdizionali, quella post-tridentina del '500/'600, sarebbe più corretto parlare non già di giurisdizionalismo, che diverrà tale soltanto tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, ma di *regalismo anticuriale* o *anticurialista* perché non è messa ancora in discussione l'autorità ecclesiastica nel e sul territorio regnicolo al punto di reclamare, come sarà fatto in seguito, una Chiesa nazionale che decida anche dei casi di censura, ma appunto legittimazione (poggiata sul diritto romano e altre teorie come quella di Bodin) dell'autorità regale, anch'essa opera e strumento di Dio in campo secolare e giurisdizionale, e delimitazione dei campi di competenza delle due autorità (anche dello stesso potere secolare in senso antitirannico) onde assicurare il bene comune e dei sudditi.² Priorità, questa, che non sembra essere alla base delle teorie curialiste che, rifacendosi alla legittimazione del *nulla potestas nisi a Deo* di retaggio medievale, ai pontificati di Innocenzo III, Gregorio VII, Gregorio IX e di Bonifacio VIII che, di fatto, hanno sancito nel tempo la *plenitudo potestatis* pontificia, viceversa avallano le rivendicazioni e le interferenze del clero negli affari secolari.³

¹ A. Lauro, *Il giurisdizionalismo pregiannoneo nel regno di Napoli. Problema e bibliografia (1563-1723)*, Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1974.

² Il contesto in cui si sviluppa il regalismo anticuriale è quello dell'ascesa del ceto sociale o civile, costituito per lo più da togati e amministrativi che, rappresentando il nuovo potere indipendente e assoluto del sovrano moderno, ne difende le prerogative contro le interferenze ecclesiastiche e le aristocratiche. Ceto togato che assume sempre più poteri quando Carlo V prima e Filippo II poi, oltre alla decisione di affidare la gestione del territorio a un viceré, rendono il potere del Collaterale e degli altri organi giuridici del regno da consultivo a obbligatorio, ponendo di fatto l'autorità vicereale in secondo piano.

³ Cfr. in particolare H. Rommen, *Lo Stato nel pensiero cattolico*, Milano, Giuffrè, 1959, e A. Ravà, *L'applicazione della bolla In coena Domini nel regno di Napoli (1567-1584)*, Siena, Circolo giuridico dell'università, 1967, pp. 7-80; sulla nascita, lo sviluppo e l'affermarsi della Chiesa come Stato sovrano in senso moderno mi permetto di rinviare inoltre al mio *Alle origini della sovranità: la Repubblica di S. Pietro e la nascita dello Stato della Chiesa*, «Itinerari», 3 (2012), pp. 95-110.

2. Gli attriti tra potere civile e potere ecclesiastico, certamente non nuovi nella storia del Vicereame, si trasformano in una vera e propria contesa di carattere essenzialmente politico all'indomani del Concilio di Trento quando Filippo II, in linea con il suo metodo di governo, non si oppone alla pubblicazione e quindi all'osservanza dei decreti tridentini.

Sino a quel momento quando si presentava una questione giurisdizionale, i prelati che procedevano all'esecuzione degli ordini pontifici e trovavano ostacolo negli ufficiali regi, ricorrevano a Roma che, per mezzo del nunzio e di legati straordinari, inviavano una lagnanza al re, il quale ne scriveva al viceré per adunare il Collaterale che avrebbe poi espresso e trasmesso al sovrano il suo giudizio definitivo.

Quando vengono emessi i decreti tridentini il viceré di Napoli è don Pedro Afán de Ribera, duca di Alcalá, tra i più strenui difensori delle regie prerogative minacciate o insidiate dagli ecclesiastici, che incarica Antonio Villani di indicargli tutto ciò che nei decreti conciliari contrasti o limiti le preminenze sovrane. Dall'analisi del reggente emerge non una limitazione del regio patronato, ma della giurisdizione regale rispetto ai laici, poiché è previsto che i vescovi e il sinodo provinciale possano scomunicare, imporre decime e collette al popolo per la costruzione di parrocchie, riscattare diritti di patronato, rivedere i conti delle città esenti dal pagamento di tali decime, approvare o rimuovere dall'ufficio i notai di nomina regia o imperiale, dichiarare nulle le locazioni troppo lunghe di beni ecclesiastici se dannoso per la Chiesa.

Ai decreti conciliari che affermano la superiorità del papa sull'autorità secolare, dal pontificato di Pio V si aggiunge un nuovo seme di discordia, la bolla *In coena Domini*,⁴ che allargando e difen-

⁴ La bolla *In coena Domini* è un documento pontificio promulgato generalmente il giovedì santo di ogni anno per fulminare scomuniche per le quali solo il papa ha la riserva d'assoluzione e di grazia. Le sue origini non sono certe: se per alcune fonti, infatti, pare derivi dai processi di scomunica che hanno luogo a Roma a partire dal XIII secolo, per altre è col pontificato di Urbano V e l'emissione della bolla *Apostolatus officium* del 12 ottobre del 1363 che viene inaugurata la prassi di emanare tale atto, mentre a Giulio II nel 1511 e a Paolo V con la *Pastoralis Romani Pontificis* dell'8 aprile 1610 si deve rispettivamente la redazione nella sua formula tradizionale e il numero definitivo di casi di scomunica (20), fino ad allora sempre variati (Urbano V ne pone 7, Martino V 14, Paolo II 22, Sisto IV 14, Giulio II 12, Paolo III 6, Gregorio XIII 21). L'emissione della bolla verrà sospesa nel 1770 da Clemente XIV e definitivamente

dendo ulteriormente i poteri e le libertà ecclesiastiche, si trasforma da documento fino allora irrilevante in uno dei principali strumenti di riaffermazione del potere temporale. Emessa con il fine di proteggere la purezza della fede, l'unità e la salvezza della Chiesa e dei fedeli contro gli eretici che turbano l'ambito non soltanto religioso, ma anche fiscale e politico-giurisdizionale, essa impedisce la confessione, prevede la mancata assoluzione e quindi la scomunica per coloro che «in terris suis nova pedagia, seu gabellas imponunt, vel prohibita exigunt» senza l'avallo ecclesiastico e di chi impedisce l'esecuzione di decreti, lettere e sentenze apostoliche, sancisce il privilegio di foro per gli ecclesiastici, dispone l'anatema contro i «laicos se intromittentes in causis capitalibus seu criminalibus contra personas ecclesiasticas», contro «eos qui manus iniciunt in patriarchas, archiepiscopos, episcopos» e chi caccia «e suis terris seu dominiis» cardinali, vescovi o nunzi, ma soprattutto per la prima volta è inviata, pubblicata e letta in forma ufficiale, anche in volgare, non soltanto a Roma ma presso tutti gli Stati, gli ordini e le Chiese cattoliche.⁵

soppressa da Pio IX nel 1869; cfr. Q. Aldea, *Bula In coena Domini*, in *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dir. por Q. Aldea Vaquero–T. Marín Martínez–J. Vives Gatell, Madrid, CSIC, 1972, I, pp. 289-290; M. Bendiscioli, *La bolla In coena Domini e la sua pubblicazione a Milano nel 1568*, «Archivio storico lombardo», LIV (1927), pp. 381-399; F. Claeys Bouaert, *Bulle In coena Domini*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, publié sous la direction de R. Naz, t. II, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1937, coll. 1132-1136; M. C. Giannini, *Tra politica, fiscalità e religione: Filippo II di Spagna e la pubblicazione della bolla In coena Domini (1567-1570)*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXIII (1997), pp. 83-152; Id., *El martillo sobre el ánima: Filippo II e la Bolla In coena Domini nell'Italia spagnola tra religione e sovranità (1568-1570)*, in *Felipe II (1598-1598). Europa y monarquía católica. Congreso Internacional Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II* (Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998), dir. por J. A. Martínez Millán, Madrid, Parteluz, 1998, III, pp. 251-270; R. Giura Longo, *La bolla In coena Domini e le franchigie del clero meridionale*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 32/3-4 (1963), pp. 275-296, 33/1 (1964), pp. 81-128; J. L. Lopez y Martínez–J. de Ledesma, *Historia legal de la Bula llamada In coena Domini*, Madrid, en la imprenta de G. Ramírez, 1768, pp. 1-44.

⁵ Cfr. Giannini, *Tra politica, fiscalità e religione* cit.; Id., *El martillo sobre el anima* cit.; R. Giura Longo, *La bolla In coena Domini* cit.; López y Martínez–de Ledesma, *Historia legal* cit., pp. 12-44.

Le reazioni dei territori spagnoli non tardano e la tensione con la Santa Sede sale: nell'aprile del 1566 don Luis de Requesens, ambasciatore spagnolo a Roma, invia copia della bolla a Filippo II affinché possa esaminarla. Nel 1567, all'indomani di una nuova edizione del documento papale, il viceré di Napoli e il Consiglio Collaterale inviano a Madrid una lunga lettera in cui fanno presente che la bolla pregiudica l'esercizio della giurisdizione secolare ed è stata pubblicata senza aver richiesto come d'obbligo il regio *exequatur*.⁶ Nel maggio 1568 vengono inviate tre consulte in cui il Vicereame napoletano richiama di nuovo l'attenzione di Filippo II sull'inconciliabilità tra il contenuto della bolla e la difesa della giurisdizione regia, sulla pubblicazione in violazione dell'*exequatur* e denuncia altresì casi sempre più frequenti d'incidenti giurisdizionali.⁷

Il re cattolico, convinto che il contenuto e la pubblicazione della bolla al di fuori di Roma siano un chiaro, diretto attacco al suo regno, nel 1568 invia un dispaccio al duca d'Alcalà in cui lo rimprovera per averla fatta pubblicare priva dell'*exequatur*, ordina che a Napoli come negli altri territori venga ristabilito lo *status quo ante* ricordando ai nunzi papali che, in quanto luogotenenti del re, devono mantenere e tutelare con massimo scrupolo la giurisdizione e le prerogative regie⁸ e incarica Requesens di farsi portavoce del proprio disappunto presso la Santa Sede.⁹

Nei due anni successivi, per ovviare a tali tensioni Filippo II gioca invece d'anticipo e, oltre a rinnovare la missione dell'ambasciatore a Roma, incarica d'intervenire presso il pontefice anche i governatori

⁶ Provvedimento con il quale il re concede o nega la pubblicazione o l'attuazione delle disposizioni papali ed ecclesiastiche.

⁷ Il duca di Alcalà a Filippo II, Napoli 31 luglio 1567, 7 marzo e 15 maggio 1568, in *Archivio della reggia giurisdizione del Regno di Napoli*, a cura di B. Chioccarelli, t. IV, Venezia [ma Napoli], s.n.t., 1721, ff. 141v-148r e 165v-169r.

⁸ Filippo II al duca di Alcalà, el Pardo, 12 luglio 1568, ivi, ff. 169v-170r.

⁹ *Instrucción de lo que vos el Comendador mayor de Castilla del nuestro Consejo de estado y nuestro embaxador en Roma haveis de hazer en aquella corte*, Madrid, 31 luglio 1568, *Archivo General de Simancas*, SP, lib. 425, ff. 250v-254r; per il memoriale pontificio in risposta ai punti sollevati dall'ambasciatore cfr. L. Serrano, *Correspondencia diplomatica*, Madrid, Escuela Española en Roma, IV, 1914, pp. 3-5.

dei suoi territori italiani e nel caso la politica di Pio V non fosse cambiata, gli ordina di tutelare ad ogni costo la giurisdizione e la preminenza sovrane. Purtroppo il pontefice non mitiga il proprio atteggiamento e dall'Italia, e in particolare dal Regno di Napoli, seguitano ad arrivare notizie di tensioni e conflitti giurisdizionali: il duca di Alcalà nelle relazioni inviate a Madrid tra il 1569 e il 1570 informa il sovrano di aver iniziato un lungo e duro ostruzionismo sequestrando, previa consulta del Collaterale, i beni del nunzio e dei prelati che hanno divulgato la bolla senza l'*exequatur*, ordinando agli ufficiali regi di impedire con ogni mezzo la circolazione, la lettura o l'affissione del documento pontificio anche attraverso la perquisizione e la requisizione delle copie conservate e stampate clandestinamente da librai e stampatori, vietando ai prelati di carcerare abusivamente i laici e denunciando come dannose alcune scomuniche fulminate nei confronti di gentiluomini napoletani citati dinanzi al Tribunale Curiale di Roma.¹⁰

In risposta alle misure preventive e repressive del Viceregno, il papa ventila la possibilità di togliere a Filippo II l'investitura del regno, minaccia di scagliarvi l'interdetto e ordina ai responsabili di tutti gli Ordini religiosi di far pervenire copia della bolla a tutti i propri confessori, affinché non assolvano chi impedisce l'esecuzione del decreto pontificio così come previsto dalla *In coena Domini*.¹¹

Dopo questi episodi la situazione nel Regno di Napoli resta pressoché invariata: ogni nuovo incidente, come la decisione della Sommaria di non concedere l'immunità ai chierici che ancora non abbiano preso definitivamente i voti, o la denuncia contro alcuni prelati che, per distogliere alcuni signori del Regno dalla difesa della propria giurisdizione, minacciano di citarli dinanzi alla Curia *sub crimine suspicionis haeresis*, fornisce l'occasione per rivangare e riaffermare nuovi e vecchi diritti.

¹⁰ Il viceré a Filippo II, Napoli 17 aprile, 23 aprile e 7 maggio 1569, Torre del Greco 15 maggio 1569, 29 gennaio, 13 maggio 1570, in Chioccarello, *Archivio cit.*, t. IV, f. 197v; ff. 207r-208v; 209r-211v; 214v-215r; 218v-219r.

¹¹ Dell'applicazione di tale ordinanza ne fanno le spese eminenti esponenti del regno di Napoli, primi fra tutti i reggenti del Consiglio Collaterale Francesco Antonio Villani e Francesco Revertera che si vedono rifiutare confessione, assoluzione e comunione dai propri confessori.

Tale tensione raggiunge un ulteriore e importante picco dal punto di vista dei documenti politico-giurisdizionali nel 1591, quando Gregorio XIV emette una nuova redazione della bolla *In coena Domini* (la costituzione *Cum Alias*) che limita alcune concessioni fatte nel mentre da Pio V e da Sisto V ai magistrati regi per l'extradizione dalle Chiese e altri luoghi sacri. Il pontefice, condannando l'abuso degli ufficiali regi in quest'ambito, sancisce che i rapinatori, gli assassini, gli eretici e i rei di lesa maestà non godano dell'immunità, ma nel caso in cui tali persone, seppur laiche, si rifugino nei luoghi sacri, dispone che i funzionari possano estradarle soltanto con l'espressa licenza del vescovo, di un suo ufficiale e con l'intervento di una persona ecclesiastica.

3. Proprio da questa nuova limitazione del potere regio si origina un dibattito anticurialista che, alimentato dalle successive emissioni della bolla e dalle concessioni o restrizioni in esse previste dai diversi pontefici, durerà più di un secolo.

Tra i primi a interessarsi della questione giurisdizionale figurano Vincenzo D'Anna e Francesco de Leonardis, che, rispettivamente nell'*Opera omnia* e nel *Tractatus de magistratibus Regni Neapolitani*,¹² descrivono il re come Dio in terra, simbolo carismatico d'unità e coesione dello Stato, sì legittimato dal pontefice e limitato dalle leggi naturali e divine, ma non sottoposto all'autorità ecclesiastica che si occupa esclusivamente degli affari spirituali.

Per Agnello Amato il bene comune e la giustizia sono i motivi dell'esistenza del potere regale e della magistratura:¹³ totalmente indipendente dall'autorità papale, e anzi precedente la creazione del pontefice e l'istituzione della Chiesa, la monarchia trae origine direttamente dalla volontà divina e dal diritto delle genti, pertanto i sudditi e il Regno devono essere difesi da qualsiasi interferenza e abuso che ne turbino la stabilità e la tranquillità.

¹² Neapoli, apud Henricum Bacchum, 1603 e Neapoli, apud Io. Iacobum Carlinum et Antonium Pacem, 1592. Per tutte le edizioni antiche, per non appesantire eccessivamente le citazioni, non verrà adottato il criterio conservativo, i nomi degli autori verranno dati in italiano, seguiti dal titolo dell'opera, luogo e anno di edizione.

¹³ *Responsum pro auctoritate Principum in rebus Ecclesiasticis praecipue Regni Hispaniarum*, Neapoli, [s.n.t.], 1624.

Concetto questo ribadito nel *De iudice regni*¹⁴ da Cesare Imbriani secondo cui l'unico garante della giustizia è il principe circondato dai suoi magistrati che devono avere tre caratteristiche: *sapientia, timor Dei e animi ad iustitiam*. Ulteriore impulso al dibattito anticurialista è dato da Camillo de Curtis e dal suo *Diversorium juris feudalis* pubblicato e messo all'Indice tra il 1603 e il 1605. Qui, attingendo alle più classiche fonti della teologia medievale, de Curtis asserisce che la vita spirituale è sì superiore alla temporale, ma che il potere dell'imperatore, sebbene abbia giurato fedeltà e sia stato incoronato dal papa, ha il dovere di preservare i propri sudditi e pertanto le prerogative regie non possono essere da questi limitate.¹⁵ Forte sostenitore dell'indipendenza del Regno è anche Carlo Tapia che nei suoi scritti,¹⁶ con una precisa e rigorosa dissamina dei documenti e delle norme regnicoli, non solo avvalora l'autonomia dal potere ecclesiastico, ma riprende l'idea della *translatio imperii* romana, fatta poi propria dai contrattualisti moderni, secondo cui il potere non origina da Dio (e quindi dal papa), ma da un contratto tra il sovrano e il popolo che vincola il primo al rispetto del bene comune e delle leggi divine, naturali e costituzionali.

Il *Tractatus de iure et officio baronum erga vassallos burgenses* del 1603 di Francesco Capobianco, configura in maniera perentoria il potere centrale e di equilibrio dello Stato ponendolo nelle mani sovrane al fine di garantire la giustizia contro le rivendicazioni ecclesiastiche e baronali. Anche nel tomismo di Camillo Borrello si ritrova l'idea di uno Stato forte e indipendente da ogni ingerenza. Nel *De magistratuum edictis tractatus*¹⁷ si legge, infatti, che la monarchia è garanzia d'unità e pace e per tale motivo tutto il potere emana dalle mani del re senza eccezioni né per la giurisdizione feudale né per quella ecclesiastica. Entrambi mossi

¹⁴ Neapoli, Apud Ioannem Iacopum Carlinum, 1602.

¹⁵ C. de Curtis, *Prima pars Diversorii sive comprehensorii juris feudalis*, Venetiis, apud Georgium Variscum et socios, 1603 e Id., *Secunda pars Diversorii sive comprehensorii juris feudalis*, Neapoli, apud Costantinum Vitalem, 1605.

¹⁶ *Jus Regni Neapolitani*, Neapoli, ex typographia Io. Iacobi Carlini, 1605; *Decisiones S. R. C. Neapolitani*, Neapoli, ex typographia Aegidii Longhi, 1629; *De praestantia Regalis*, ivi, 1632.

¹⁷ Venetiis, Apud Iuntas, 1620.

dall'intento di rafforzare i diritti regi nei rapporti con l'aristocrazia e con il clero, Gian Luigi Mormile¹⁸ e Orazio Montano¹⁹, affermano che il sovrano ha piena facoltà di limitare o cancellare i privilegi e le immunità da lui concesse se ne va della tutela del Regno e dei sudditi. Giudice della Vicaria civile, consigliere del Sacro Regio Consiglio, membro e presidente della Regia Camera della Sommaria, avvocato del Regio Patrimonio, reggente prima nel Consiglio d'Italia e infine del Collaterale, Fabio Capece Galeota, incontrando molte difficoltà nell'espletamento dei suoi compiti a causa delle interferenze giurisdizionali aristocratiche ed ecclesiastiche, dedica diversi scritti a tali questioni. Nel 1606 pubblica il *Responsum pro Duce Gravina super successione principatus Bisiniani*,²⁰ cui seguono, tra il 1625 e il 1631, il *Responsum de officiorum ac regalium prohibita sine principis auctoritate commutatione et alienatione*²¹ e il *De Principis potestate circa revocationem privilegiorum et concessionum, praesertim demanialium, jurisdictionalium et earum etiam quae in contractus transfunduntur, responsum*,²² in cui denuncia la normalità di abusi dei ceti privilegiati, di malversazioni e di disservizio dell'amministrazione e di contro lo stato d'impotenza delle autorità, spesso conniventi. Nel periodo 1628-1643, a difesa delle prerogative regie nelle questioni giurisdizionali con il potere ecclesiastico, scrive tra gli altri il *Discorso per la difesa della Regia Giurisdizione in materia della cognizione del delitto dell'assassinio contro clerico*,²³ il *Discorso dell'antichissimo costume e dell'inviolabile osservanza di non potersi poner mano nel Regno a carcerare nessuna persona per causa d'eresia o del S. Ufficio senza prima darne notizia alli Signori Viceré*; e il *Discorso per comprobatione della cognitione del clericato conforme al rito della Vica-*

¹⁸ *Paradoxa disputatio ad verum intellectum*, Neapoli, ex typographia Io. Dominici Roncalioli, 1613.

¹⁹ *Controversiarum forensium*, Neapoli, Apud haeredes Thomae Iunta et Franciscum Baba, 1644.

²⁰ Neapoli, apud Io. Iacobum Carlinum, 1612.

²¹ Neapoli, excudebat Egydius Longus, 1628.

²² Neapoli, apud Aegidium Longum regium impressorem, 1630.

²³ Biblioteca Società Napoletana di storia patria (SNSP), ms. XXIII B 3, ff. 263-304.

*ria approbato successivamente in diversi tempi da molti Sommi Pontefici et altri ecclesiastici.*²⁴ Qui, rilevando gli abusi delle gerarchie ecclesiastiche, dimostra con richiami al diritto naturale e delle genti e in termini storico-giuridici che il potere assoluto del re è tale in funzione della pubblica utilità e pertanto è piena la legittimità della magistratura civile a giudicare tutti i rei, prelati compresi, senza alcun placet ecclesiastico. Due importanti documenti anticuriali sono anonimi e redatti probabilmente tra il 1616 e il 1621, quando è in carica Pedro Téllez-Girón, duca di Osuna. Il primo, forse scritto da Camillo della Marra, s'interroga sulla competenza decisionale circa l'immunità del reo, sulla legittimità da parte pontificia di emettere atti costituzionali e giurisdizionali e sulla possibilità da parte regia di non riceverli e promulgarli se turbano l'esistenza e la stabilità del Regno. L'autore conclude che in virtù dell'inf feudazione del Regno di Napoli e quindi della trasmissione di tutti i diritti dal pontefice al re, nessuna bolla o altro documento può revocare la giurisdizione regia che ha così piena facoltà di ostacolarne la diffusione se altera la pace dello Stato e di rivendicare la propria competenza sui rei che hanno l'immunità per salvaguardare la sicurezza dei cittadini e la pubblica tranquillità.²⁵ Il secondo, stampato anonimo, è in realtà attribuito a Fulvio di Costanzo, reggente del Collaterale tra i più tenaci difensori delle regie prerogative. Esso pone l'attenzione sulla necessità di poter punire i malviventi sempre più numerosi e pericolosi per il Regno senza che questi, rifugiandosi in chiese, conventi etc., rimangano impuniti approfittando di un'immunità che, seppur legittimamente sancita dal diritto divino, è oltremodo estesa dalla bolla gregoriana a quasi tutti i reati rendendo impossibile l'attività dei giudici laici.²⁶

In linea con le dottrine dei suoi contemporanei, Cesare Galluppo, nella *Praxis novissima S. R. C. Neapolitani* del 1622, e Scipione Teodoro, nelle *Allegationes* del 1624, affermano che il potere del re, necessario per garantire un ordine stabile nella società, ha origine divina, è universale e immutabile rispetto ai diritti giurisdizionali che, traendo legittimità da norme canoniche, sono subordinati al

²⁴ Biblioteca del Seminario di Napoli (BSN), L XVIII 6-3, ff. n.n., s.d.

²⁵ *Affari di giurisdizione*, V, SNSP, ms. XXIII B 4, ff. 627-652 e 679-730.

²⁶ *Affari di giurisdizione*, V, SNSP, ms. XXIII B 4, ff. 659-676.

potere sovrano e alla pubblica utilità con cui il pontefice non può interferire.

La costituzione apostolica del 1641 con cui Urbano VIII sancisce l'imprescrittibilità dei diritti della Santa Sede e richiama in vigore tutti i divieti, le sanzioni e le bolle in precedenza emesse contro chi viola la giurisdizione e le immunità ecclesiastiche, accende ulteriormente la già viva disputa attorno al documento gregoriano, tanto nell'immediato quanto negli anni successivi. Un testo anonimo vi risponde dimostrando come alla Corona napoletana spettino antichi e indiscutibili diritti acquisiti ormai per consuetudine.²⁷ Francesco Merlino, insigne magistrato, che tra il 1625 e il 1648 ricopre gli incarichi di giudice della Vicaria civile, di presidente della Regia Camera, di Reggente del Consiglio d'Italia e di presidente del Sacro Regio Consiglio, nel suo *Breve Discorso del derecho*,²⁸ con toni affatto polemici e prendendo le mosse da autori classici e dalle Sacre Scritture, dimostra e giustifica teoricamente i diritti spettanti alla Corona soprattutto in materia fiscale.

Nel *De contrabannis clericorum*,²⁹ Carlo Calà non solo delegittima le rivendicazioni ecclesiastiche sottoposte alla discrezionalità del re, ma afferma che i prelati sono tenuti a rispettare le barriere doganali come qualsiasi altro cittadino. Pertanto pur nel rispetto delle regole e del diritto canonico, il sovrano è l'unico detentore degli strumenti finalizzati al bene collettivo. A Calà si affianca in perfetta sintonia ideologica e politica Antonio Miroballo che, nella *Consultatio ad Excellentissimum Dominum Comitem Ognatte*,³⁰ chiarisce quali debbano essere le funzioni della Chiesa e dello Stato, la prima indiscussa autorità spirituale, il secondo garante del bene pubblico al di sopra di qualsivoglia remora immunitaria.

Nel 1671, Antonio da Gaeta, incaricato dalla reggenza delle trattative con la Santa Sede volute da Clemente X per porre definitivamente fine agli scontri giurisdizionali che ancora hanno luogo a Napoli, pub-

²⁷ SNSP, ms. XXIII B 3, ff. 781-804.

²⁸ Nápoles, [s.n.t.] 1635.

²⁹ Neapoli, [s.n.t.] 1646.

³⁰ Neapoli, [s.n.t.] 1648.

blica il *Breve discorso per la riforma della bolla gregoriana*, in cui formula e discute i motivi per cui è necessario modificare alcuni punti come l'ampliamento delle eccezioni all'immunità, una maggiore determinazione dei delitti che invece la devono prevedere e la riduzione del numero di chiese che possono concedere asilo.³¹ A questo scritto fa seguito due anni dopo il più vivace e ardito *Dialogo tra un ecclesiastico zelante e Onantio Atega* in cui Gaeta, pur soddisfatto delle concessioni ottenute, mostra le ancora perduranti imperfezioni, lacune e contraddizioni dei canoni della *In coena Domini*.³²

Questo a grandi linee è dunque il regalismo anticuriale che, tra il XVI e il XVII secolo, caratterizza e accompagna le contese giurisdizionali che termineranno soltanto alla fine del 1700. Un pensiero politico originale e indipendente che, sebbene il giurisdizionalismo non sia certo nuovo nel panorama europeo dell'epoca, riesce a splendere e a inaugurare comunque una tradizione che servirà per intere legislazioni e generazioni di uomini di Stato e teorici (basti pensare a Di Capua, Valletta, Cornelio, Garofalo, Porzio, Caravita, Majello, Anastasio, Argento, Riccardi, Grimaldi, D'Andrea, Capasso, Giannone), ma che soprattutto fa da corollario e molto deve a un'importante figura del tempo, Giovan Francesco de Ponte, i cui scritti, circolati in maniera clandestina a causa della scomunica e della censura ecclesiastica messa in atto all'epoca, ancora oggi restano poco esplorati o del tutto inediti e meritano invece di essere divulgati.

4. È in tale contesto che s'iscrive quindi colui che può essere considerato l'esponente più importante del giurisdizionalismo pregiannoneiano: Giovan Francesco de Ponte. Proveniente dal ceto civile napoletano e investito delle più alte cariche del Regno – presidente e avvocato della Sommaria, membro del Consiglio d'Italia alla corte di Filippo II, Reggente del Collaterale, Ministro decano della Cancelleria delegato alla regia giurisdizione (ovvero la seconda carica dopo il viceré incaricato di indirizzare e guidare la politica ecclesiastica e dei rapporti con la Sede

³¹ Gaeta usa lo pseudonimo Onantio Atega, anagramma del suo nome; O. Atega, *Breve discorso per la riforma della bolla gregoriana*, Messina, Per Paolo Buonacota, 1673.

³² O. Atega, *Dialogo tra un ecclesiastico zelante ed Onantio Atega*, ivi, 1673.

Apostolica, la Curia Napoletana, la Nunziatura e i presuli delle diocesi del Regno) –, de Ponte, sebbene sia molto cattolico, sente suo il dovere di difendere le prerogative regie e dedica pertanto diversi scritti alle questioni giurisdizionali. Nel 1595 pubblica il primo volume dei *Consilia* dedicati a Filippo II, nel 1607 scrive lo *Iuris responsum super censura veneta* discusso per l'aperta presa di posizione nei confronti delle teorie curialiste, nel 1611 dà alle stampe il *De potestate proregis*, l'opera in cui di fatto teorizza l'assetto istituzionale del Regno di Napoli e attacca la politica spagnola perché troppo indipendentistica nei confronti della prassi di governo aristocratico-baronale napoletana, nel 1612 pubblica le *Decisiones* dedicate a Paolo V e le *Repetitiones feudales*, del 1615 è il secondo volume dei *Consilia*, di datazione incerta e manoscritti sono gli *Advertimientos de buen gobierno* in cui si distinguono tre filoni tematici: i buoni rapporti gerarchici tra il re e il clero, l'imparzialità della giustizia e l'equità dell'imposizione fiscale.

Tuttavia, l'opera di maggiore interesse per il dibattito giurisdizionale generato dalla *In coena Domini* è senza dubbio il *De Iurisdictione* che, a causa della censura e della scomunica del giurista napoletano, circola manoscritto e clandestinamente ed è quindi tutt'oggi inedito. Scomunica e censura da cui de Ponte viene colpito quando interviene nel caso Soriano, interpretato dalla Curia come l'ennesima intrusione di un Ministro ormai troppo ingerente e già da tempo sotto la lente investigativa di Roma e invisibile alle autorità ecclesiastiche e alle Nunziature di Napoli e Valladolid per le idee che coltiva e divulga rifacendosi alla politica giurisdizionalistica dei Ministri Revertera, Villani e al regalismo di Filippo II e per il suo tipo di amministrazione del Regno che molto deve all'esperienza culturale e pratica fatta in Spagna tra il 1594 e il 1597 come Reggente del Consiglio d'Italia, per cui non si aspetta che il minimo pretesto per «accomodare la Bolla *In coena Domini* che non habbi bisogno d'interpretazione» anche a lui e punire una volta per tutte il suo operato troppo anticlericale.³³

Gabriele Soriano, cittadino del Regno, agli inizi di settembre del 1604 è accusato, infatti, dal vicario arcivescovile Curzio Palumbo di bigamia, sospettato di eresia per la sua concezione del matrimonio e

³³ Il vescovo di Siponto a P. Aldobrandini, Archivio Segreto Vaticano (ASV), *Fondo Segreteria di Stato, Spagna*, vol. 58, f. 32r.

quindi condannato e imprigionato a séguito di un processo pubblico e sommario. Informato dall'avvocato di parte, il reato contestato appare a de Ponte uno dei classici casi *mixti fori* che richiede la preventiva escussione del presunto reo da parte del giudice civile, il quale l'avrebbe dovuto consegnare a quello ecclesiastico soltanto se fosse stata provata l'accusa di eresia. Così, siccome la decisione della Curia napoletana di perseguire Soriano come bigamo ed eretico è un chiaro abuso nei confronti della potestà viceregnale, appoggiato dal viceré, de Ponte chiede gli atti del processo affinché il tribunale possa dimostrare che non c'è alcuna palese eresia e possa prosciogliere l'accusato.³⁴

La richiesta viene tuttavia negata dal nunzio Aldobrandini³⁵ e di lì a poco, dopo aver fatto arrestare per ostruzionismo alla regia giurisdizione il mastrodatti ecclesiastico Preziuso, de Ponte si trova a essere scomunicato prima da Clemente VIII a fine settembre 1604 e poi da Paolo V a giugno 1605, citato a comparire a Roma per discolparsi e invitato a dimettersi da tutti i suoi incarichi ufficiali. Ma de Ponte, forte anche del disappunto popolare e dell'appoggio del governo, fa ritirare i cedolini della scomunica affissi per la città e rifiuta di presentarsi. De Ponte viene assolto da Paolo V nel luglio del 1606 senza recarsi a Roma, ma subito dopo rassegna le dimissioni e si ritira a vita privata entrando nell'ordine dei Teatini dei Santi Apostoli. Tale episodio, che

³⁴ Scrive de Ponte nel *De bigamia*: «Delictum est mixti fori et consequetur erit etiam competens Iudex Laicus, et non sufficit simplex suspicio ad abdicandam iurisdictionem ita pariter dicendum est in casu de quo agitur ex quibus apparet male sentire sensientas hoc delictum bigamiae spectare privative ad ecclesiasticum forum et quod eo ipso est bigamus debet abiurare de vehementi nam si hoc esset verum sequeretur quod daretur cognitio iudici seculari sed antecedens est falsum quia delictum est mixti fori et datur praeventio g.o sola suspicio de per se ortum tantum habet ex bigamia non est sufficiens nec facit illo modo crimen ecclesiasticum [...] iurisdictiones hae temporalis et spiritualis sunt inter se penitus distinte et divise [...] et quando delicta in hoc Regno sunt frequentia in hoc civiles etiam leges providerunt ut est iuris notorii obrectam reipublicae administrationem quae ad principem et non ad Pontificem spectat in hoc Regno. His omnis bene pensatis ego Reg. de Ponte dixi eidem fisco quod magistrum actorum causae vocari faceret nam volebam videre processum ad maiorem delucidationem»: *Tractatus de his quae practicanur in Regno in materia iurisdictionis ecclesiasticae*, SNSP, ms. XXIV C9, ff. 173r-176r.

³⁵ Ivi, ff. 176v-184v.

dà origine a una lunga e dura disputa giurisdizionale tra Roma e Madrid, ha il merito di far scrivere al giurista napoletano uno dei più grandi trattati del tempo sullo Stato, le sue funzioni, i poteri costituzionali, l'ineliminabile dialettica con la Chiesa.

Composto probabilmente tra il 1603 e il 1609, anno in cui perviene alla Curia pontificia e indicato al termine del successivo *De potestate* come un trattato indispensabile per regolare i rapporti con la Chiesa, il *De Iurisdictione* si presenta suddiviso in diciotto capitoli incentrati tanto sul tema giurisdizionale quanto su fatti specifici.³⁶ Come scrive in apertura del suo manoscritto, de Ponte vuole disciplinare quella materia da cui scaturiscono i tanti casi che costringono i funzionari regi alla censura e all'inoperatività:

in primis illa se offert quotidiana controversia, dum ab ecclesiasticis personis de facto proceditur innovatione ac notoriae violentiae inferuntur, vel occupando bona, vel laicas personas opprimendo sic perturbando pacem et quietem publicam & quamquam requisiti, & moniti a spoliis violentiis & perturbationibus desistere nolunt.³⁷

Dinanzi ai soprusi e alle chiare interferenze di uno dei due poteri nella giurisdizione dell'altro è lecito, anzi doveroso difendersi:

subditi debent resistere prelati si quid iniuxte agerent [...] et ratio tri-na, et irrefragabilis est quia quando violentia est indubitata, et cum tractatus de defensione a iure naturae permissa licita est contra omnes

³⁶ Questi i temi trattati: *De his quae practlicantur in Regno in materia jurisdictionis ecclesiasticae*; *De conservatoriis vigore capitulorum Regni*; *De tertiariis oblatiis familiaribus & servibus clericorum*; *De familia armata episcopi*; *De custodibus animalium clericorum*; *De clericis coniugatis*; *De sortilegiis*; *De heremitis*; *De confugientibus ad ecclesias*; *De regio exequatur*; *De salario solvendo concionatoribus*; *De iurisdictione cappellani maioris huius Regni neapolitani*; *De monarchia regni Siciliae*; *Ad Paulum V. P. M. allegationes & explicatio Bullam Gregorii XIV*; *Consultatio ac decisio in materia immunitatis ecclesiae per cote consilium discussa, ruminata, & approbata*; *De bigamia*; *Decisio de exemptione visitationis Hospitalis Incurabilium*; *De remediis competentibus regi in prelatos regiam iurisdictionem turbantes*.

³⁷ *Tractatus de his quae practlicantur in Regno in materia jurisdictionis ecclesiasticae*, SNSP, ms. XXIV C9, f. 1r.

et clericos et laicos. Quando vero de violentia dubitatur tunc requiritur causae cognitio quae non potest ullo modo exerceri in ecclesiasticas personas ut infra latius dicetur & in his paucis consistit tota vis itaque dictae qui egre ferunt hanc practicam, dicunt quomodo iudex laicus vult cognoscere de clericis, et non recurrere ad P. P. bene dicunt quando proceditur per viam cognitionis in re dubia sed quando per viam defensionis in re indubitata, et notoria, tunc valde se decipiunt quia unucuique licet se defendere etiam nimui propulsando.³⁸

Difesa tanto più necessaria dinanzi all'applicazione della Bolla *In coena Domini* che, prevedendo ad esempio l'immunità per le chiese e i luoghi sacri, garantisce di fatto ai delinquenti che vi si rifugiano l'impunità per i reati commessi e perseguibili nel e dal Viceregno.

Ma la giurisdizione regia, scrive de Ponte nel *De confugientibus ad ecclesias*, dedicato proprio a tale questione, non può affatto subire una limitazione e un abuso così importante ed anzi è legittimo *de iure* che possa estradare i rei dai luoghi sacri. L'immunità, continua infatti il giurista citando anche fonti canoniste, non è nient'altro che una concessione dell'Imperatore al potere ecclesiastico e può essere per questo revocata in qualsiasi momento. Inoltre, si legge ancora nel *De Iurisdictione*:

iudex secularis de facto modeste tamen quantum potest intrare in ecclesiasticum et capere inquisitum invitum absque aliqua ordinari requisitione aut licentia probat hoc text. in d. cap. inter alia ibidem facit regalem quod quis ab ecclesia non est violenter extrahendus ponit deum limitationem nisi publicus latro fuerit vel nocturnus de populator ut ibi go. violenter et absque alia licentia extrahi potest et reddit rationem rex quare extrahi possunt quia immunitatem talibus canonicae sanctiones non praestant et sic immunitatem non gaudeant libera go. Remanet iurisdictione laicorum contra suos subditos.³⁹

Coloro che non godono dell'immunità sono sudditi del Viceregno e in quanto tali sono di fatto soggetti alla giurisdizione laica: pertanto, se quest'ultima, senza alcuna violenza e com'è suo diritto, estrada i rei, non commette alcun abuso nei confronti del potere ecclesiastico,

³⁸ Ivi, f. 2r.

³⁹ Ivi, f. 51r-v.

cui quindi non deve essere richiesta alcuna autorizzazione o mandato perché non è nel suo territorio e sotto la sua giurisdizione che è stato commesso l'illecito.

Così conclude de Ponte: «in delictis extra ecclesiam commissis exceptuatis tamen ab immunitate postest iudex secularis capere de facto delinquentes confugientes ad ecclesias».⁴⁰

Proprio perché la giurisdizione regia deve vigilare sui reati commessi nel territorio regnicolo è lecito, a parere del giurista napoletano, che i giudici secolari si informino anche sui casi di sudditi del Regno perseguiti, arrestati o condannati dalla giurisdizione ecclesiastica. Ciò perché se da un lato il diritto ecclesiastico non prevede alcune condanne per determinati reati e questi ultimi rischiano di restare quindi impuniti o puniti in maniera poco severa, dall'altro possono presentarsi casi per i quali i delitti commessi restano di competenza del tribunale laico e non possono essere perseguiti dalla giurisdizione ecclesiastica a meno che non si presentino palesemente contro i canoni religiosi. Questo è ad esempio il caso del reato di bigamia al quale de Ponte dedica un intero capitolo, il *De bigamia* appunto, e che prende spunto dal già citato e sopra descritto caso Soriano in cui il giurista si trova ad essere coinvolto personalmente.

Tali episodi, così come gli altri ancora più specifici analizzati nel *De Iurisdictione*, per de Ponte sono tutti imputabili all'applicazione della *In coena Domini* e agli illeciti giurisdizionali cui essa ha dato origine. Pubblicata, infatti, priva del regio *exequatur*, volutamente e con mala fede aggirato per non incorrere nella censura viceregnale, la Bolla è fin dalla sua prima emissione un palese affronto alla giurisdizione regia e una chiara minaccia alla stabilità e la sicurezza del Regno che, a causa delle minacce di scomunica previste, si trova troppo spesso a non poter svolgere le più comuni funzioni.⁴¹

Così, passando in rassegna e confutando attraverso diverse fonti giuridiche e filosofiche quali le sentenze di diritto canonico e civile e i testi di Bartolo, san Tommaso ecc., i canoni più controversi della Bolla, il Reggente fornisce la propria personale risposta nel capitolo XIV

⁴⁰ Ivi, f. 52v.

⁴¹ Ivi, ff. 68r-77v.

intitolato *Ad Paulum V. P. M. allegationes et explicatio in Bullam Gregorii XIV*, affinché, edotto sugli errori e sui soprusi del suo predecessore, «celeriter SS.mus Pontifex Paulus V pro sua sapientia, ac prudentia aliquod adhibeat remedium»,⁴² e faccia sì che i siti sacri tornino a essere semplici luoghi di preghiera, che i chierici possano occuparsi unicamente della fede e della salvezza spirituale dei sudditi.

Sin dal pontificato di Sisto V, scrive infatti de Ponte, si è cercato, attraverso canoni e concili, di circoscrivere e porre limiti assurdi al buon governo spagnolo nel Viceregno sottraendo i delinquenti alla giurisdizione regia proteggendoli con l'immunità ecclesiastica e impedendone l'extradizione e la cattura,⁴³ limitazioni che la nuova emissione della *In coena Domini* di Gregorio XIV, anziché abrogare, modifica ed estende con sommo detrimento della giustizia.⁴⁴ Ma la Costituzione gregoriana, continua il giurista, non può e non deve essere più applicata per diversi motivi. Innanzitutto è priva dell'*exequatur* e ha per questo generato un duro contrasto sia tra i prelati e i laici del Regno sia tra Roma e la corte di Filippo II.

In secondo luogo, affermando che i propri canoni sono estrinsecazione ed applicazione delle leggi divine, e non soltanto una semplice espressione del diritto ecclesiastico, spinge i prelati laici e i sudditi del Regno timorosi di Dio ad applicarla in riverente osservanza sebbene priva di fondamento. Medesimo fondamento che, utilizzato per arrogarsi il diritto di estendere l'immunità dei luoghi sacri a chi vi si rifugia pur di limitare o comunque assoggettare la giurisdizione regia, fa sì che i crimini più nefandi restino impuniti e la città e il Regno vivano nella più completa lasciva immoralità:

⁴² Ivi, f. 127r.

⁴³ *Ibidem*: «Prospexit hoc annis praesentis Sixti V P. M. ac ea quae urebatur in Spagna Republica gubernanda vigilantia optimam dedit constitutionem, qua ponis mentem sacrorum canonum ac sanctorum conciliorum, quorum verba secundo immunitatem hanc certis circumscripsit limitibus ita ut ii qui casu et imbecillitate humanae naturae peccassent ecclesiastica immunitate protegentur, scelesti ac nefaris nullum in ea praesidium invenirent tribuit quae iudicibus saecularibus huiusmodi reos abstrahendi ab ecclesiis».

⁴⁴ Ivi, f. 127v.

Quare, cum eiusmodi nostra tempora sint quibus inaudita flagitia frequentissime perpatrentur et hoc in Neapolitanum Regnum scelestissimis hominibus abundent appareatque evidenter hanc tam late patentem immunitatem plurimis malis occasionem prebere, non[ne] congruum esse, decenserit Piissimus [*ms.*: Piissimum] Pontif<ifex> pericl<it>anti iustitiae succurere, praesertim cum summis ac gravissimis viris semper visum fuerit immunitas [*ms.*: immunitati] istius privilegii esse restringenda [...] Sed verius apponendum est omnium delinquentium asylum conductum ibi domum homines intra Monasterii se[m]pta non audivimus, sed oculis vidimus; in qua singula singulas meretrices, prout in publico lupanari, habebant, magno ipsorum religiosorum incitamento ad malum, bonorum vero omnium offensione ac scandalo; innumeros oblatos fuisse pro Regi libellos, quibus religiosarum familiarum viri pii qu[a]erebantur se a publicis latronibus famosisque sicariis propriis sedibus exsecatos [*ms.*: esecros], insuper verberibus atque vulneribus ne dum gravissimis iniuriis effectos scimus; quam plures religiosos viros, dum huiusmodi predicti nomine secum versantur, ut sunt humana ingenia ad malum prona potius quam ad virtutem, illorum exemplo allectos, ex hospitibus socios, ex religiosi grassatores ac omicida<s> effectos. Haec est post Gregorii constitutionem> huius Regni conditio.⁴⁵

Così, conclude de Ponte, gli ecclesiastici che tutelano i delinquenti, ospitando assassini, ladri, concubine, meretrici, si macchiano di un crimine ancor più grave, quello contro la morale e il vero Verbo divino,⁴⁶ e, siccome un Reggente, un Ministro come lui, che ha a cuore il benessere, l'integrità fisica e morale della propria città e dei propri cittadini non può assolutamente tollerare che la religione faccia da scudo al perpetrare tali abusi, è lecito che, nonostante la scomunica e la censura, si rivolga a Roma e al suo Pontefice affinché ponga fine, emendandone o eliminandone i canoni più controversi, alla *Cum Alias*.

Sed ut ministri sciant quid facere debeant quando iustae materiae graves succedunt et tractatur de innovatione et quomodo excusati remanere debent apud Religiosissimos Pontifices et illi etiam ex ipsorum benignitate tanquam piissimi pastores videant quod convenit et debent

⁴⁵ Ivi, ff. 130r, 131v.

⁴⁶ Ivi, f. 130v: «Prelatos qui servare viventur confugientes ad Ecclesias, quamvis gravia delicta commiserint» (si vedano anche i ff. 131r-244r).

omnia pertractari in ipsi<s> regibus, dum Ministros regios vident habere labia clausa et manus legatas, haec omnia recensere volui pro iustificatione eorum quae sint in Regno Catolico Regi subdito ac S. R. E. defensuri, quae tamen intelligantur dicta cum protestatione censurae et correctui S. R. E. eiusque iudicio totaliter relicto nihilque me dicere praesumpsi quod non sit conforme statutis et per applicatam sedem, sed si secus videtur nolo ea habere pro revocatis et cancellatis.⁴⁷

De Ponte, quindi, si pone più di ogni altro in prima linea nella difesa delle ragioni dello Stato; le sue opere poderose, e in particolare il *De potestate* e il *De Iurisdictione*, diventano il riferimento costante per l'apparato ministeriale, le magistrature e l'intero pensiero del Regno di Napoli successivo, poiché per la prima volta pongono in maniera chiara la questione che da tempo attanaglia la giurisdizione viceregnale e la sua autonomia: le istituzioni napoletane non possono seguire e subire contemporaneamente un potere bicefalo ed emanato da due autorità, l'Impero e la Chiesa, con caratteri e pretese sovranazionali e universalistiche, contrapposte e concorrenti anche per natura giurisdizionale. Una figura, quella depontiana, che tuttavia soltanto pochi studiosi hanno presente, così come pochi ricordano l'impegno dei tanti giuristi napoletani del Cinque-Seicento nel far sì che nel Mezzogiorno si conservi un polo e un centro di pensiero giuridico aperto, vivace e libero.

Dinanzi a un Regno che è crocevia di più realtà, emblema di un insieme di compromessi e convergenze d'interessi, e che più di ogni altro è bersaglio delle controversie tra il sacerdozio e l'Impero, il regalismo anticuriale, e su tutti de Ponte, costruisce così la «via napoletana»⁴⁸ allo Stato moderno, apportando al sistema europeo degli Statinazione elementi di originalità che contribuiscono a scrivere la vicenda storica del Continente nelle sue identità e nelle sue differenze che ancora oggi lo connotano.

⁴⁷ Ivi, f. 77v.

⁴⁸ Cfr. G. Galasso, *Intervista sulla storia di Napoli*, Roma-Bari, Laterza, 1978, p. 40.

SULLE REPUBBLICHE: MITO POLITICO E REALTÀ STORICA

Silvana D'Alessio

Tra le poche voci che osarono pronunciarsi in favore delle repubbliche nella penisola, nei primi anni del Seicento, vi sono quelle di Pietro Andrea Canoniero e Traiano Boccalini. Nelle pagine che seguono mi soffermerò sulle motivazioni per cui essi “parteggiano” per le repubbliche, mentre nelle ultime pagine mi limiterò a far presenti i risultati di alcune ricerche, ragionando intorno alla questione: le repubbliche, ideali o reali, meritano di diventare miti?

Pietro Andrea Canoniero (1582-1639) si formò presso lo Studio di Parma, per addottorarsi in Medicina e Teologia. Dopo varie tappe, da Firenze a Roma a Madrid, approdò ad Anversa, appena conquistata da Alessandro Farnese, e lì rimase fino alla vita della sua vita, esercitando la professione di medico e scrivendo soprattutto opere di interesse politico.¹ Secondo Bonifacio Vannozzi, si recò nelle Fiandre «per goder la commodità delle stampe, e de' libri, che vi sono»,² una fame di letture, che si evince dalle molte citazioni da più generi di testi, che si riscontrano nelle sue opere editate ad Anversa, una *Introduzione alla Politica* (1614),³ quasi un moderno manuale di Politica e un commentario agli *Aforismi* di Ippocrate (1618),⁴ che scrisse per quanti chiama

¹ Su questo autore mi sono soffermata in *Per un principe medico pubblico. Il percorso di Pietro Andrea Canoniero (1582-1639)*, Scandicci, Cet, 2015³.

² B. Vannozzi, lettera al cardinale Benedetto Giustiniani da Pistoia, marzo 1613, in *Delle Lettere miscellanee di Mons. Reverendissimo Bonifatio Vannozzi Dottor Pistolese, e Protonotario apostolico*, Bologna, presso Bartolomeo Cochi, 1617, III, p. 211.

³ P. A. Canoniero, *Introduzione alla Politica alla ragion di Stato et alla pratica del Buon Governo libri dieci*, con dedica a Gio. A. Balbi, Anversa, Trognese, 1614.

⁴ P.A. Canoniero, *In Septem Aphorismorum Hippocratis libros, Medicae, Politicae, Morales, ac Theologicae Interpretationes [...]*, 3 voll., Antuerpiae, Apud Petrum et Joannem Belleros, 1618.

«politici», principi, magistrati, consiglieri coinvolti a vario titolo nel governo dello Stato.

L'*Introduzione* può sembrare una presentazione aggiornata ma poco personale dei temi che costituivano le materie su cui si concentrava il dibattito teorico-politico (i capitoli riguardano infatti la scienza della Politica, la città, il cittadino, la sua educazione, i vari tipi di governo e così via). Con quel trattato tuttavia Canoniero prendeva parte all'appassionante dibattito nato intorno alle domande che suscitava la lettura della *République* di Bodin: se il governo misto potesse esistere o meno, se il sovrano dovesse essere «absolutus», ovvero, come suggeriva il giurista angevino, rispettare solo le leggi naturali e divine ma non quelle civili. Canoniero cita spesso i *Discorsi politici* (1602) di Fabio Alberghati, una critica puntuale all'opera di Bodin, intanto messa all'Indice, ma ha presenti anche vari testi di area protestante (soprattutto calvinista) che l'avevano attaccata soprattutto per la sua idea di sovranità. Che Canoniero ritenesse il governo "plurale", per così dire, superiore al governo monarchico si comprende da alcuni capitoli, a partire dal II del libro VI, *Chi sia migliore e più eccellente o la Monarchia o la Aristocrazia*, che comincia proprio con la precisazione che quasi tutti gli autori si erano pronunciati in favore delle monarchie.⁵ Perché? Se si vogliono rinvenire l'uno dopo l'altro i motivi che portavano a prescegliere le monarchie, benché molto semplificati, si possono leggere queste pagine. A quei motivi Canoniero oppone una serie di considerazioni, creando una risposta articolata e precisa, per punti, che doveva far guadagnare reputazione alle repubbliche. Faccio qualche esempio: era più nobile quello stato in cui più persone si occupavano direttamente di affari comuni che quello in cui uno doveva delegare ad altri, meno motivati a dare il meglio di sé; il governo repubblicano non era esposto ai capricci di una sola persona; i principi erano volubili, mostravano facce diverse, come le «banderuole dei campanili»;⁶ quello aristocratico era il governo voluto da Dio e non la

⁵ *Chi sia migliore e più eccellente o la Monarchia o la Aristocrazia* in Canoniero, *Introduzione* cit., pp. 341 ss. Sulla *querelle* tra sostenitori delle repubbliche e sostenitori di monarchie, cfr. V. I. Comparato, *Modello principesco e modello repubblicano*, in *Il governo delle città. Modelli e pratiche (secoli XIII-XVIII)*, a cura di A. Bartoli Langeli-V. I. Comparato-R. Sauzet, Napoli, Esi, 2004.

⁶ Ivi, p. 345.

monarchia. Era proprio questo ciò che si leggeva nel *De republica Hebraeorum* (1582) di Carlo Sigonio, in cui si definiva appunto aristocratico il governo istituito da Mosè;⁷ se era superiore uno stato il più possibile stabile, quello era certamente la repubblica aristocratica, come pure si deduceva dal trattato del veneziano Giuseppe Bonfadio, *De civilis administrationis optima forma* (1611). Lì infatti si leggeva che quando non si temeva l'«uguale», nasceva una «grande licenza», che dava «al peccato grandissima esca e sgomento».⁸ Inoltre, tra sudditi e principi poteva instaurarsi un rapporto diretto poiché questi ultimi, vivendo «in camera ritirati», erano

nella adulatione immersi, facendo ogni cosa secondo che la libidine, o l'avarizia gli detta, o il scaltrito favorito gli persuade, diventando ogni giorno dalla lunghezza dell'Imperio più insolenti, invidiando a ciascheduno huomo da bene, dando credito a qual si voglia vegliaccio per regnare, portando seco la natura della potenza assoluta di un solo, di render gli huomini sempre peggiori.⁹

⁷ Secondo Sigonio, di repubblica si poteva parlare allorché Mosè cominciò ad affidare le controversie più semplici ad una pluralità di magistrati; oltre a ciò, il popolo fu diviso in sezioni a capo delle quali vi erano dei rappresentanti. Questo nuovo governo è definito aristocratico e fu istituito dopo la morte di Giosuè: cfr. F. Parente, *Il 'De Republica Hebraeorum' di Carlo Sigonio*, «Rivista di Storia della Filosofia», 65/3 (2010), pp. 423-459, p. 436; tra i tanti saggi sul tema, cfr. V. Conti, *Carlo Sigonio e il De republica Hebraeorum*, in *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi-D. Quagliani, «Il Pensiero Politico», XXXV/3 (2002), pp. 399-408.

⁸ L'opera citata da Canoniero non sembra affatto nota. Bonfadio era un veneziano; studiò giurisprudenza a Padova e fu poi precettore dei figli del doge Andrea Gritti; nel suo trattato sosteneva che, mentre la *regia potestas* era arbitraria, il governo repubblicano, fondato sulle leggi, era più costante: la voce di G. Benzone, *Dizionario Biografico Italiano*, 12 (1971); J. Bonfandii, *De civilis administrationis optima forma Disputatio adversus oppugnantes Aristocratiam praecipue vero Ioannem Bodinum Guilielmum Barclaium, atq; Iustum Lipsium*, con dedica al doge Leonardo Donà, Patavii, Apud Laurentium Pasquatum, MDCXI; già questo autore aveva esortato a svelle dagli animi l'opinione tanto radicata della superiorità delle monarchie e già lui aveva usato lo stile controversistico; trae infatti gli argomenti in favore delle monarchie da Barclay per poi contrastarli uno per uno.

⁹ Canoniero, *Introduzione* cit., p. 348.

La storia insegnava, aggiunge Canoniero, che

quasi tutti gli Imperatori havere peggiorato, e havere più co i vitij di gran lunga nociuto, che con le simulate virtù giovato; e sotto i Principi tutte le arti scelerate si sono inventate, ma quasi tutte le Repubbliche hanno in tempi di vitij discacciati, e sono sempre mai state seminarj di modestia, e di bontà, e di tutte le virtù civili, e politiche ripiene.¹⁰

Mentre fin qui Canoniero distingue nettamente monarchie e repubbliche (o aristocrazie), nel capitolo sui governi misti definisce «repubbliche» gli Stati che si potevano realizzare se si univano due forme rette, aristocrazia e monarchia, democrazia ed aristocrazia o tutte e tre le forme rette, poiché erano varie le tipologie di stati misti, come ritenevano vari autori tra cui *in primis* Althusius.

Come è ben noto, Bodin aveva invece ritenuto che i governi cosiddetti misti fossero in realtà governi semplici o retti. Roma doveva considerarsi una democrazia e non un governo misto: se infatti si riteneva che i consoli rappresentassero il governo monarchico, si sbagliava non poco, visto che erano due e che non esercitavano un potere neppure paragonabile a quello dei re. Né il senato godeva di alcun potere, se non per concessione dei tribuni e del popolo. Lo stesso valeva per altri stati considerati misti, come la repubblica di Venezia o il Sacro Romano Impero Germanico, che per Bodin erano “aristocrazie”: l'impero tedesco – spiega Bodin – sarebbe molto più misto che non la repubblica di Venezia, e così i sette principi elettori potrebbero rappresentare l'aristocrazia, i delegati delle città imperiali la democrazia. Eppure si sa che l'Impero tedesco non è che un'aristocrazia, il cui potere è esercitato da tre o quattrocento persone al più.¹¹

Si trattava di affermazioni la cui gravità si misura dalla reazione che l'opera di Bodin scatenò nei territori tedeschi.¹² Come è noto, nella sua

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ J. Bodin, *I sei libri dello stato*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, vol. II, I, II, 1988, pp. 544ss.; per una sintesi della sua posizione, cfr. D. Taranto, *La mikté politéia tra antico e moderno. Dal 'quartum genus' alla monarchia limitata*, Milano, FrancoAngeli, 2006, pp. 94-95.

¹² Sulle ragioni che spinsero ad appoggiare il governo misto, più “flessibile e realista”, più accreditato, connesso al mito di Roma, cfr. M. Stolleis, *La respublica mixta au XVII^e siècle. Réception de l'idéal de la consitution mixte en Allemagne*, in *Le*

Politica methodice digesta (1603), Althusius rigettò la tesi del giurista con un'affermazione quasi uguale e contraria: gli stati erano tutti misti. O meglio: erano misti gli stati migliori (non la tirannide). Se non apparivano tali era perché un "umore" prevaleva sempre sugli altri, senza schiacciarli: la bontà del governo misto dipendeva appunto dall'equilibrio tra le sue componenti. Nel governo misto vi poteva essere un sommo magistrato che comandava sui sudditi e amministrava «i diritti di sovranità insieme ad altri soci dotati di sommo potere pari o uguale al suo».

Vi era quindi una gestione comune degli *iura maiestatis*, cosa ritenuta impraticabile da Bodin. A sua volta, Canoniero non crede si dovesse parlare di una ripartizione degli *iura* tra più figure, ma di una gestione in comune, come suggeriva il termine di «mistione»: «la forma dei misti nasce dalla mistione degli elementi et in modo che non è forma alcuna di quelle di essi elementi separatamente».¹³ Osservazioni e sottigliezze dovevano essere funzionali al rilancio di modelli di Stato non assoluti, in cui il potere del re fosse ben limitato, modelli suggeriti da vari autori classici (tra cui Polibio) e da altri "moderni" la cui fortuna allora non era scontata. Coerentemente con questo progetto, Canoniero respinge anche l'altra fondamentale tesi di Bodin, che cioè il sovrano, dovendo esercitare pienamente il suo potere, non potesse essere obbligato a rispettare le leggi civili, mentre era obbligato a rispettare quelle divine e naturali. Canoniero cerca di dimostrare tanto nell'*Introduzione* quanto nel commentario che

Gouvernement mixte. De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIII^e- XVII^e siècle), études réunies et introduites par M. Gaille-Nikodimov, Saint Étienne, Publications de l'Université de Saint Étienne, 2005, pp. 139-151, alle pp. 146-147; più in generale, sull'interesse per la *République* di Bodin nel Sacro Romano Impero Germanico, che vide il fiorire di edizioni latine e persino due edizioni tedesche (nel 1592 e nel 1611), cfr. J. H. M. Salmon, *L'héritage de Bodin: la réception de ses idées politiques en Angleterre et en Allemagne au XVII^e siècle*, in *Jean Bodin. Nature, Histoire, Droit et Politique*, sous la direction de Y. Ch. Zarka, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 175-200.

¹³ Canoniero, *Introduzione* cit., p. 360. Albergati dedica alla questione un intero capitolo dei suoi *Discorsi*: F. Albergati, *Dei Discorsi politici di F.A. libri cinque, ne i quali viene riprobata la dottrina politica di Gio. Bodino, etc.*, Venetia, G. B. Ciotti, 1603, in part., II, 8, pp. 251-278 (*Che si dia mischianza di stato contra l'opinione del Bodino*): cfr. S. D'Alessio, *Per un principe «medico pubblico»*, pp. 77 e ss.; A. Di Bello, *Stato e sovranità nel De Republica libri sex di Jean Bodin*, Napoli, Liguori, 2014, pp. 60 ss.

fosse impossibile fare distinzioni tra quei generi di legge¹⁴ e che in ogni caso tale distinzione non fosse funzionale all'obiettivo che doveva perseguire il "medico pubblico", il benessere del corpo politico, inteso come realtà naturale, secondo la lezione di Aristotele, ritrovava, rielaborata, in molti trattati recenti. Il principe non era che un servitore dello Stato e come tale non poteva che muoversi entro spazi delimitati dal sapere tecnico, specialistico, sedimentatosi nel tempo appunto sul corpo politico. Alla domanda «Qual sia maggiore la potestà del Principe, o di tutta la Repubblica», Canoniero risponde scegliendo la repubblica (il corpo politico), precisando – nel solco di vari autori monarcomachi (tra cui Stephanus Junius Brutus) – che i principi avevano la loro autorità dal popolo e dalla «repubblica la quale d'ubbidirlo consente». Dalla repubblica dipendevano anche altri "medici". Il tema viene affrontato nei capitoli sulle magistrature (sulla loro durata, sui destinatari ideali, altre questioni affrontate già da Bodin).¹⁵ Oltre a pronunciarsi in favore delle magistrature brevi, che più facilmente avrebbero impedito il determinarsi di clan e reti di amicizie condizionanti, Canoniero solleva la questione dell'importanza che i magistrati avessero uno stipendio «del pubblico»: essi non erano dipendenti dal sovrano ma dalla «repubblica», come aveva suggerito Théodore de Bèze, in *De iure magistratuum in subditos* (1572).

Il commentario agli *Aforismi* ippocratici, in tre volumi, è parte integrante del progetto che Canoniero aveva avviato con l'*Introduzione alla Politica*. In questo caso, egli cerca di usare gli aforismi ippocratici (più di quattrocento) come spunti per offrire ai "politici" altrettante regole o massime sulla base delle quali potessero agire, secondo l'ideale indicato nell'ippocratico *Antica medicina*, "sbagliare meno possibile". A questa sfida lo portò anche quella che possiamo definire una moda intellettuale nata in alcuni centri culturali del Sacro Romano Impero Germanico, culla del neoaristotelismo: la moda di associare la scienza medica con la Politica, di dare inizio ad una "politica medica" o ad una "medicina politica", una scienza nuova, non esatta perché non si poteva dare una conoscenza esatta di un corpo politico o di corpi (soggetti a mutazioni e a decadenza), come aveva affermato Zabarella, ma comunque "tecnica", con un suo patrimonio di precetti, con

¹⁴ Ivi, p. 413.

¹⁵ *Ibid.*

una loro validità oggettiva, perché fondati sulla storia da cui trapelavano le esigenze fondamentali degli uomini. Rinvio su questo a testi quali *Politica medica* di Scherbius, il *De Republica curanda* di Besold, il *De republica emendanda* di Jacob Bornitz.¹⁶ Ma quali erano le massime ippocratiche interpretabili come *canones* anche politici? Gli *Aforismi* di Ippocrate non sono un'opera sistematica, né sono consigli pratici del tipo di quelli che dispensava la medicina cnidia (che cominciavano non a caso con la formula: "prova a dare"); piuttosto, rivelano la consapevolezza della rischiosità della medicina e del gran danno che si arrecava al corpo quando si sbagliava terapia. Sfruttando anche il lessico medico seneciano, Canoniero invita il principe a scegliere il rimedio più adatto con autocontrollo, a tener conto della natura, ma anche della "seconda natura" di un popolo (la consuetudine), ad impossessarsi di tecniche indicate da altri, tra cui Machiavelli, che, non a caso, sarebbe stato denominato da Harrington, nel suo *System of Politics*, "nuovo Ippocrate".¹⁷

Tra i consigli medico-politici, mi limito a ricordarne qui solo alcuni: di reintrodurre nel corpo politico elementi della sua antica "origine" per rallentare l'inevitabile degenerazione (un rimedio evidentemente machiavelliano), di valutare bene il tempo in cui si doveva agire (certe azioni riuscivano in un momento e non in altre), di tener presente che la Natura era sempre nemica dell'eccesso, dell'estraneo, dell'improvviso. Faceva inoltre presente che, come in medicina, così in politica, si doveva tendenzialmente optare sempre per il rimedio meno aggressivo, perché presentava meno rischi e aveva più probabilità di essere efficace, mentre quelli "estremi" potevano esacerbare gli animi ed erano forieri di altri mali (secondo la concezione ippocratica della "catena di mali"). Canoniero cita tra gli altri il *De principatu salubriter administrando* (1612) di Martinus Prätorius, in cui si legge: finché potevano avvalersi di certe erbe salutari, i medici non ricorre-

¹⁶ Per alcuni di questi testi, cfr. M. Scattola, *L'ordine del sapere. La bibliografia politica tedesca del Seicento*, Milano, FrancoAngeli, 2003 (numero monografico di «Archivio della Ragion di stato», 10-11 [2002-2003]).

¹⁷ J. Harrington, *System of Politics*, in *The political writings of James Harrington. Representative Selections*, ed. by C. Blitzer, Westport, Conn., Greenwood Press, 1955, p. 31.

vano al ferro e al fuoco, così anche principi e giudici potevano emendare i vizi con più miti rimedi.¹⁸

Lungo questa strada, Canoniero denunciava l'arbitrarietà del frequente e spesso del tutto discrezionale ricorso alla tortura, citando passi del giurista Jodocus Damhouder (autore di *Praxis rerum criminalium*, edita ad Anversa nel 1596),¹⁹ che aveva distinto tra pena e tortura: un primo importante passo a detta di uno studioso della tortura come Mario Sbriccoli.²⁰

A quali stati misti del tempo pensava Canoniero? Vi sono pochissimi passi sia nell'*Introduzione* che nel commentario che si possono citare a riguardo; in alcuni di essi, è chiara la sua ammirazione per il Sacro Romano Impero Germanico, in cui convivevano piccoli stati e città libere (come Amburgo, Norimberga, Lubecca). Generalmente le città che facevano parte dell'Impero, godevano, come ha spiegato Lucia Bianchin in un saggio edito in *Challenging centralism*, di una *iurisdictio* amplissima, pari a quella dei principi; oltre ai magistrati, avevano leggi, consuetudini, e tasse proprie e competeva loro una lunga serie di *iura regalia*.²¹ Su questa congerie di stati, Canoniero scrive: gli "atti" principali

¹⁸ Dottore di medicina a Schweidnitz in Silesia e a Magdeburgo, morto nel 1615: C. G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. III, Leipzig, in Johann Friedrich Gleditschens Buchhandlung, 1751, col. 1750; il testo che cita Canoniero si legge in *Delitiae Poetarum Germanorum Huius Superiorisque Aevi illustrium* [...], Francofurti, Nicolaus Hoffmannus, MDCXII, p. 18 (traduzione mia).

¹⁹ Joos de Damhouder (Bruges, 1507-Anversa, 1581) si era formato in Legge a Padova; a Bruges era tesoriere delle truppe di Carlo V; Canoniero cita la sua *Praxis rerum criminalium, opus absolutissimum, Praetoribus, Consulibus, Magistratibus*, [...], Antuerpiae, Sumptibus viduae et haeredum Ioan. Belleri, 1601, p. 81; sul suo contributo verso l'accettazione della sola tortura "giudiziaria" e regolata da norme precise, cfr. D. Ragazzoni, 'De quaestiones sive tortura' nella *Praxis rerum criminalium* di Damhouder: coscienza, giustizia e diritto nel Cinquecento europeo, «Archivio di storia della cultura», XXVI (2013), pp. 35-56.

²⁰ M. Sbriccoli, *Giustizia criminale*, in *Lo stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, a cura di M. Fioravanti, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 163-205, p. 188.

²¹ L. Bianchin, *Le libere città imperiali nella giuspubblicistica tedesca del primo Seicento* in *Challenging centralism. Decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*, a cura di L. Campos Boralevi, Firenze, Firenze University Press, 2011,

della somma Maestà e potenza sono solamente «dalle diete generali esercitati percióche l'imperatore non può mover guerra se le diete che di assaissimi huomini constano non lo consentono perché giura di osservare a tanti e si gran privilegi che a lui pochissima resta l'autorità nelle cose gravi e d'importanza».²² Inoltre, le «terre dell'imperio» si eleggevano da sole i loro magistrati. Anche se la struttura in cui si trovavano era un impero, le città vivevano in autonomia, come piccole repubbliche. Un altro stato che Canoniero menziona è quello polacco, talvolta denominato repubblica poiché il re non decideva nulla senza i senatori;²³ non a caso, era anche definito *rex regum*.²⁴

Canoniero non ha l'ardire di menzionare le Province Unite, anche perché viveva nei Paesi bassi, rimasti sotto il dominio spagnolo, tuttavia, quando scrive il commentario, aveva già letto uno dei pochi sostenitori delle repubbliche nella penisola italiana: Traiano Boccalini. Boccalini era giunto alla “fede repubblicana”, come è stato osservato, dopo aver verificato l'impossibilità di una *paideia* che potesse indirizzare i principi verso un agire realmente volto al bene pubblico. Non troviamo nulla nella sua opera di quello che è stato definito “l'energico radicalismo” del Machiavelli, che si ispira ad una saldissima fede, nonostante

pp. 89-98. Il modello che si voleva proporre era quello di città libere, «obbedienti all'imperatore, prosperano in armonia fra loro, intente solo a conservare la propria libertà e dedicarsi alle attività economiche»; una visione medievale ma che, come viene giustamente sottolineato, in territorio tedesco, si impone.

²² Ivi, p. 422. Si tratta di un impero fondato sulle città, come mise bene in evidenza Machiavelli già in *Ritratto delle cose della Magna*; cfr. R. von Friedeburg, *Civic Humanism and Republican Citizenship in Early Modern Germany* in *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, ed. by M. van Gelderen–Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 127-145; sull'ammirazione del Machiavelli per le «liberissime città dell'Alemagna», fino ai *Discorsi*, cfr. l'ancora utile saggio di E. Fasano Guarini, *Machiavelli and the crisis of the Italian republics*, in *Machiavelli and Republicanism*, ed. by Q. Skinner–G. Bock–M. Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 17-40.

²³ Canoniero, *Introduzione* cit., p. 397.

²⁴ Il re era «bound by the laws of the country he was governing, and had to guarantee this in the pacta conventa», patti che stringeva con la nazione: A. Grześkowiak-Krwawicz, *Anti-monarchism in Polish Republicanism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in *Republicanism* cit., pp. 43-60.

la perversità dei mezzi. Non manca però di denunciare l'azione corrosiva che la monarchia assoluta esercitava sulla morale e nello stesso tempo anche di segnalare il malcontento, il desiderio di un governo libero che si stava diffondendo nei suoi anni. Vari sono i ragguagli in cui loda le repubbliche di allora: Venezia, le repubbliche "alemanne" ovvero tedesche, ma anche fiamminghe e svizzere.²⁵

In uno dei *Ragguagli di Parnaso*, si discute sul perché la fedeltà fosse sparita da questo mondo.²⁶ I principi si lamentano dell'infedeltà dei vassalli e dei sudditi e questi replicano che erano stati costretti ad abbandonare la fedeltà, perché i principi ne avevano abusato e l'avevano ridotta a mero obbligo di obbedienza e di sentimenti servili. In un altro ragguaglio, le «monarchie tutte dell'universo – questo è il titolo – spaventate dalla soverchia potenza e dal felicissimo incremento delle repubbliche alemanne, consultano il rimedio per assicurarsi di non essere col tempo oppresse da esse». I monarchi si lamentano che i loro sudditi avessero cominciato ad osannare le repubbliche alemanne, ritenendole «unica felicità del genere umano». Il cancelliere, che parla in favore delle monarchie, spiega che era accaduto qualcosa di inaudito. Le repubbliche erano sempre state considerate meno forti delle monarchie: la repubblica romana era finita; altre repubbliche si erano trasformate in monarchie poiché i nobili non avevano trovato riconoscimenti adeguati;²⁷ le repubbliche miste non duravano perché un "umore" finiva sempre con lo schiacciare gli altri. Quelle alemanne sembravano perfette come gli orologi che costruivano gli Svizzeri! Erano trombe, che dovevano svegliare i monarchi, che avevano dormito sonni fin troppo tranquilli, fino a quel momento.

Questo è il messaggio che lancia Boccalini, quasi sfidando i sovrani del tempo. Il cancelliere continua: si doveva temere un contagio,

²⁵ Pur se il trattato di G. Bentivoglio, *Della Guerra di Fiandra*, uscì a Colonia [s.n.t.] solo nel 1632, è probabile che Boccalini lo abbia conosciuto poiché, come è ben noto, fu docente di Geografia di Bentivoglio: cfr. ora V. Salmaso, *Appunti sulle fonti storiche delle Considerazioni a Tacito*, in *Traiano Boccalini tra satira e politica* cit., pp. 201-216, p. 206.

²⁶ T. Boccalini, *Ragguagli di Parnaso e scritti minori*, a cura di L. Firpo, Bari, Laterza, 1948, I, pp. 95-97 (ragg. XXX).

²⁷ Il ragguaglio in questione è il VI della II centuria in Boccalini, *Ragguagli* cit., II, pp. 17-35: p. 19.

un'emulazione a catena. Se tra uomini «immersi nella crapula» quali erano i popoli nordici, il morbo della «libertà delle repubbliche» era tenuto in tanta considerazione, cosa avrebbe potuto fare se avesse attecchito nelle «sobrie» nazioni di Italia, Spagna ed altre? Se si fosse provato a risolvere il problema con le armi, le repubbliche avrebbero vinto, perché «l'uomo che difende la libertà ha venti mani e altrettanti cuori». La solita strategia di seminare disuguaglianza tra i sudditi in modo che non vi fosse quella «equalità», che già Machiavelli aveva indicato come condizione necessaria per lo stabilimento del “vivere libero”, non avrebbe funzionato. Non a caso, mi sembra, Boccalini parla proprio di Napoli in questo passo, quasi aggiungendo una postilla alle considerazioni di Machiavelli (*Discorsi* I, 17): la mancanza di equalità

aveva cagionato che nel ricchissimo regno di Napoli da que' baroni, anco nelle bellissime occasioni che si erano presentate loro della mancanza di sangue reale e di molti altri interregni che nelle loro turbolenze avevano avuti, giammai non si era parlato di fondarvi il vivere libero.²⁸

Il cancelliere non tralascia nulla, spostandosi da una materia all'altra, facendo conoscere una realtà in cui la giustizia si esercitava senza misura, agli occhi di chi sapeva e di chi non sapeva e ne subiva più duramente le conseguenze. Uno dei consigli che il cancelliere dà ai monarchi è quello di punire i poveri con pene pecuniarie, riservando la pena capitale ai nobili: in questo modo non si sarebbe potuto dire che il re si vendicava per «avarizia di danari». Negli editti – spiega – pure si dovevano imitare le repubbliche, poiché esse riguardavano «il fine del pubblico bene, non come spesse volte si vede ne' principati, del privato interesse». Altro male che attanagliava le monarchie era l'eternità delle liti, occasioni per troppe persone e talvolta per gli stessi re, di lucrare. Il cancelliere fa così conoscere le molte radici da cui nasceva il malcontento che spingeva i popoli ad amare le repubbliche. Se vari autori sostenevano le monarchie, i popoli sembravano non amarle (secondo la

²⁸ Sulle letture machiavelliane di Boccalini, la saggistica è ormai vasta; cfr., ad esempio, M. L. Figorilli, «Cose politiche e morali». *La presenza di Machiavelli nei Comentarî sopra Cornelio Tacito di Traiano Boccalini*, in *Traiano Boccalini tra satira e politica*. Atti del Convegno di Studi (Macerata-Loreto, ottobre 2013), a cura di L. Melosi-P. Procaccioli, Firenze, Olschki, 2015, pp. 217-237.

sua diagnosi). Quando si suscitava odio – questo è il suo messaggio – non ci si poteva sentire al riparo da ribellioni o rivolgimenti. Il cancelliere prosegue consigliando di non permettere che forestieri o *parvenu*, facilmente manipolabili, rivestissero ruoli d'importanza, ma di rivolgersi agli ottimati; di non circondarsi di adulatori e «mignoni», ma di ministri meritevoli; di non far mancare il pane alla plebe; di non introdurre pesi fiscali sul vitto o sul «vestito di quei poveri che con l'industria de' perpetui sudori sostentano la vita loro». Piuttosto, si doveva provvedere a tassare i beni di lusso per colpire chi viveva di rendita, chi era immerso in «giuochi» e non faceva altro che «inventar nuovi vizi».²⁹

I consigli riguardano poi le modalità con cui doveva avvenire la riscossione (con discrezione e non con arroganza) e l'opportunità di adottare delle misure per prevenire carestie o il problema di una plebe «affamata». Troppe volte, infatti, la gestione dello Stato da parte dei re si era mostrata da questo punto di vista totalmente deficitaria. Se i monarchi – incalza il cancelliere – pensavano che i sudditi sarebbero stati pazienti, si sbagliavano di grosso, poiché gli uomini cambiavano nel tempo e perché si potevano sempre trovare dei nobili capaci di guidare il popolo ignorante. Il discorso si conclude infine con l'appello ai monarchi a governare bene i propri popoli, piuttosto che aggredire gli altri Stati. I monarchi dovevano quindi emulare le repubbliche, che si accontentavano dei loro territori senza cercare di insidiare quelli altrui. Le repubbliche del tempo, in altre parole, inducevano ad esaltare i piccoli Stati, che rappresentavano il giusto spazio che si poteva meglio governare (non troppo grande né troppo piccolo). Su questo tema non poco dibattuto Boccacini è in sintonia con i principali pensatori del tempo, Moro, Erasmo, Montaigne. Tutti avevano condannato in vario modo la politica espansionistica dei monarchi del tempo.³⁰ In uno dei capitoli dei suoi *Essais*, Montaigne aveva ricorda-

²⁹ Ivi, p. 31.

³⁰ Anche per Moro *bellum* è cosa delle belve, come suggerisce il lemma: «nulla si reputa così inglorioso quanto la gloria acquistata con le guerre»; tuttavia è ammesso in tre circostanze, quando si deve difendere il proprio territorio o quando dei nemici hanno invaso il territorio di amici, o per «pietà di un popolo oppresso da tirannide»; Moro ed Erasmo sono totalmente d'accordo su un punto, come ha precisato M. Isnardi Parente: «la considerazione e commiserazione del popolo spinto alla guerra contro sua

to l'aforisma ippocratico che consigliava di non arrivare mai all'apice delle proprie possibilità fisiche (*Dei cattivi mezzi adoperati a buon fine* I, III).³¹

Ma torniamo al ragguaglio: finita la lettura dei consigli, in forma di regole cui si sarebbero dovuti uniformare, i monarchi tutti «con mirabile consenso, risposero che in ogni modo fosse fatto quello, che nel loro secreto sapevano certo di non voler in modo alcuno eseguire». Boccalini in questo modo arriva al nocciolo del problema: la teoria poteva essere giusta e realizzabile. Il punto era l'incapacità dei monarchi del tempo di passare dall'ascolto all'azione, la loro mancanza di interesse ad agire in modo conforme alle loro stesse parole o promesse. Altrove Boccalini, soffermandosi sui principi e la loro natura, osserva: «Non è possibile stringere un principe, come non possono le pecore legar il pastore, altro modo non vi è che l'interesse e l'utile di lui». Il ragguaglio appena ripercorso ricorda molto da vicino alcune pagine dell'*Utopia* di Moro per la sua riflessione sulle pene eccessive e la denuncia (obliqua) delle sofferenze dei poveri. Sembra inoltre provenire da quelle pagine lo scetticismo sulla condotta dei principi. In *Utopia*, Raffaele Itlodeo esprime infatti un analogo punto di vista. Se vi fosse un consiglio con il re di Francia, spiega, ognuno gli consiglierebbe gloriose conquiste o matrimoni; nessuno ascolterebbe il discorso che gli farebbe lui, Raffaele Itlodeo, che suonerebbe così: «non c'è da occuparsi dell'Italia, ma è meglio starsene a casa propria, ché già di per sé il solo regno di Francia è troppo grande per venir governato da uno solo, onde il re non si creda in dovere di pensare ad agguingervi altre terre». A riprova di ciò, Itlodeo gli suggerirebbe di

volontà dalla furia dei principi», «un intenso spirito di umanitarismo percorre l'opera del Moro»; Ead., *Prefazione* a T. Moro, *L'utopia o la migliore forma di repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. VII-XXXV, p. XXXI; sull'ampia circolazione dell'opera, cfr. *La fortuna dell'Utopia di More nel dibattito politico europeo del '500*. Atti della II giornata Luigi Firpo (2 marzo 1995), Firenze, Olschki, 1996.

³¹ Su Boccalini, ammiratore di Erasmo, alcuni cenni in A. Ciccarelli, *Traiano Boccalini: la ragion di stato tra satira e sinceritas. Quale accettabilità per Machivelli?*, «Les Dossiers du Grihl, Online», *Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Les limites de l'acceptable*, 2011 (<http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4770>); mi permetto di rinviare al mio *Le parole e le cose. Un insistente refrain nei Ragguagli di Parnaso*, «Il Pensiero Politico», LII/1 (2019), pp. 3-28, anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

guardare agli Acori, una popolazione dell'isola di Utopia: conquistato un altro regno, avevano capito che era molto più difficile conservarlo di quanto fosse conquistarlo, per il permanente rischio di ribellione e invasione dall'esterno. Gli Acori erano arrivati a chiedere al loro re quale regno volesse perché non ne poteva governare più di uno.

Alla fine del suo lungo discorso, in cui affronta varie tematiche, Itlo-deo pone la domanda: «Or dunque, se io gettassi loro [ai re] sul viso queste e simili riflessioni, mentre essi inclinano appassionatamente dalla parte opposta, non racconterei una favoletta a sordi?». Era così; ma allora, gli chiede Moro, perché parlarne? Non era tutto inutile? La sua risposta è che, pur se non si potevano «fermare i venti», non si poteva neanche «abbandonar la nave dello Stato in mezzo alla tempesta».³²

I semi gettati da queste opere alimentarono un pensiero critico che offrì il piccolo contributo che sempre le idee danno al divenire storico. Come ha scritto Venturi, l'esistenza delle repubbliche nel Seicento «può parere talvolta umbratile e formale quanto quella delle forme politiche che stanno all'interno dello stato assoluto [...]». Eppure le strutture esterne sopravvivono, mantenendo in vita nell'Europa continentale la tradizione repubblicana».³³ Negli ultimi anni della sua vita, Boccalini trovò rifugio nella repubblica veneziana e ad essa dedica vari ragguagli come sempre smalizati anche se ad una lettura superficiale possono essere considerati degli omaggi furbeschi. Si può citare un celebre ragguaglio in cui i letterati discutono su cosa a Venezia meritasse più lode, tra leggi, costumi, giustizia ed altro.³⁴ Per alcuni, era degno di lode il fatto che non fosse una repubblica tumultuaria come Roma, per altri, non si vedeva quel difetto che pareva che «con umane leggi non fosse possibile proibire, che il ricco calpestasse il povero», ma, cosa che «empiva tutto il mondo di meraviglia» era che la stessa nobiltà che governava «pagava le gravezze antiche al publico erario»; per altri, era un fatto straordinario che i senatori non ostentassero la loro ricchezza; altri letterati lodavano il fatto che la plebe non fosse bi-

³² Moro, *L'Utopia* cit., p. 47.

³³ F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, p. 33.

³⁴ Boccalini, *Centuria I*, Ragg. V in *Ragguagli* cit., I, pp. 21-31.

strattata e che la giustizia fosse equanime.³⁵ Di recente, spiega uno di costoro, alcuni nobili e plebei erano venuti alle mani. Il caso era finito dinanzi ai giudici che avevano assolto tutti i plebei, cosa che aveva fatto un certo scalpore.

Concentriamoci ora sulla storia e ritorniamo a ciò che suggerisce Venturi per un arco temporale più lungo (fino almeno al Settecento): le «repubbliche erano partite del tutto sfavorite», ma poi riuscirono a prevalere. La storia ci consente naturalmente di avere una visione più circostanziata. Non mi soffermo sull'Impero germanico, ma sulla realtà veneziana e su quella olandese, tenendo conto di un'opera di Peter Burke risalente ai primi anni Settanta.³⁶ Secondo Burke, l'*élite* veneziana non meritava tanti complimenti: di virtù era difficile parlare in vari casi, si poteva piuttosto parlare di capacità. Se non si era parte delle famiglie più facoltose, occorreva "capacità" per racimolare il denaro che serviva se si voleva arrivare a diventare dogi o ambasciatori, cariche che richiedevano una notevole tranquillità finanziaria. Oltre a ciò, va tenuto conto che alcune cariche venivano messe all'incanto e che i ruoli più prestigiosi, tanto laici quanto ecclesiastici, erano generalmente appannaggio di una ristretta cerchia di famiglie: i Corner (detti i Medici di Venezia), i Morosini, i Grimani, i Foscarini e poche altre. Lo studioso fornisce dati molto precisi. Qui mi limito a citare un passo particolarmente chiaro: «Federigo Corner, figlio del doge Zuan I Corner, fu vescovo di Bergamo; tra il 1577 e il 1722 sette vescovi di Padova su dieci vennero dal clan dei Corner».³⁷ Va inoltre tenuta presente la pratica del "broglio", termine che da pianta rampicante, con il suo intreccio di rami, passò a significare, per affinità metonimica, una pratica istituzionalizzata che stupiva i viaggiatori stranieri: si trattava della riunione di nobili in San Marco o a Rialto dove avvenivano le contrattazioni prima delle elezioni formali nel Maggior Consiglio. Narra Burke che i visitatori stranieri no-

³⁵ È molto chiara l'allusione alla letteratura che esaltava Venezia, su cui mi limito a citare l'ormai classico volume di G. Silvano, *La Repubblica de' Viniziani. Ricerche sul Repubblicanesimo veneziano in età moderna*, Firenze, Olschki, 1993.

³⁶ P. Burke, *Venezia e Amsterdam. Una storia comparata delle élite del XVII secolo* [1974], tr. it. M. Miretti, Bologna, Transeuropa, 1988.

³⁷ Ivi, p. 76.

tavano che ogni giorno, tra le cinque e le otto di sera, piazza San Marco e la sua piazzetta si riempivano di nobili, trasformandosi in una sorta di “mercato politico”, un palcoscenico in cui si imparava l’arte della finzione e della dissimulazione.

Amsterdam viene paragonata a Venezia per il suo *status* di repubblica e per molte altre affinità su cui non mi soffermo. Anche in questo caso Burke nota che tutta l’élite pagava le tasse e che le cariche ruotavano; la condizione per accedervi era il possesso della cittadinanza, cosa che si otteneva con la residenza ad Amsterdam per cinque anni o con il matrimonio. In consiglio sedevano trentasei consiglieri e quattro borgomastri. Qui ci troviamo di fronte ad un’élite diversa: composta da ricchi commercianti – di aringhe, cereali o legname o altro – allevatori di bestiame, venditori di latticini, «sovrani di mugnai e signori del formaggio», come vennero definiti da un testimone coevo. Non mancano i professionisti, avvocati, dottori, sia pure in una percentuale minima. Rispetto a Venezia, scrive Burke, «vi era un gruppo definito abbastanza vagamente, un gruppo aperto che poteva essere eletto al governo, i cittadini, ma vi era anche un gruppo interno molto più chiuso che di fatto governava».³⁸ A questo gruppo appartenevano famiglie (come i Bicker e De Graeff) che erano il corrispettivo olandese dei Corner e di altre famiglie aristocratiche veneziane. I Bicker e i De Graeff non furono potenti solo a livello locale (come tra l’altro mostrano i ritratti che si fecero realizzare), ma anche a livello più generale, della politica degli stati, di cui la provincia d’Olanda era senza dubbio la più importante anche perché contribuiva da sola per più della metà degli introiti a finanziare lo stato federale. Se è vero, come scrivono Boccacini e vari altri autori, che Olandesi e Neozelandesi avevano profuso ogni sostanza nella guerra con gli Spagnoli, è anche vero che i Bicker riuscirono in più di un caso ad approfittare della guerra per imporre i loro interessi economici. Scrive Burke: «agli inizi del Seicento due membri dell’élite vendevano navi alla Spagna e Andreis Bicker le forniva l’argento che veniva poi usato per pagare le truppe spagnole nei Paesi Bassi. Non stupisce che nel 1607 il consiglio comunale commentasse che la pace sarebbe stata la rovina di queste terre».

³⁸ Ivi, p. 41.

Inoltre, come la Serenissima non era troppo serena, così le Province Unite non erano uno spazio in cui il corpo era coeso (il governo misto non preveniva i conflitti interni). Sono noti i conflitti tra i grandi pensionari, massima carica di Amsterdam, e il principe (lo *statholder*); mi riferisco alla congiuntura in cui furono assassinati Oldenbarnevelt (1619) e l'altro Gran pensionario, il combattivo Johann De Witt (1672); un po' meno nota è forse proprio l'azione della fazione dei Bicker e il ruolo che hanno avuto nella politica degli stati.³⁹ Uno degli esempi che adduce Burke è il seguente: quando scoppiò la guerra tra la Danimarca e la Svezia nel 1644 furono ambasciatori presso queste due potenze Andries Bicker e Gerard Schaep, così da poter trarne benefici commerciali. A ciò va aggiunto anche che fu per l'influenza di questi uomini se, mentre gli Orange erano favorevoli alla supremazia del calvinismo sulle altre religioni ad Amsterdam, si difese una visione che non ostacolasse i rapporti tra gli uomini, tantomeno commerciali. È evidente infine come, a differenza che a Venezia, l'élite di Amsterdam fosse interessata alla politica più indirettamente che direttamente; d'altra parte, ebbe davanti a sé non poche occasioni di guadagno per le molte istituzioni nate in città (Banchi, Posta, Borsa, Compagnia delle Indie occidentali e orientali).

In conclusione, leggendo il volume di Burke, ci si può convincere che non dobbiamo parlare di repubbliche ma di oligarchie sia per Amsterdam che per Venezia. Non bisogna però dimenticare l'assetto istituzionale in cui queste élites si fanno spazio; in entrambi i casi il *princeps* ha un potere limitato. Pensiamo che a Venezia, il consiglio dei Dieci doveva proprio controllare l'operato del doge; vi erano inoltre delle norme che dovevano vigilare sul suo comportamento e i suoi movimenti, per evitare il più possibile che potesse tramare per il proprio interesse. Peraltro il doge non poteva fare visita ai parenti se non accompagnato. Non solo: l'élite era sì spregiudicata e ambiziosa, ma non gravava sul proprio ceto o su quelli più umili; pagava le tasse,⁴⁰

³⁹ Ivi, p. 68; di recente, il tema dell'influenza dei Bicker nella politica olandese e della corruzione all'interno in generale delle repubbliche seicentesche è stato analiticamente affrontato da M. Lindemann, *The merchant republics. Amsterdam, Antwerp, and Hamburg, 1648-1790*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 143.

⁴⁰ Un fatto importante, su cui si legge: «whilst in other European countries the tax system placed the heaviest burden on the weakest shoulders, the Dutch élite not only

aveva capacità imprenditoriali (questo vale più per Amsterdam che per Venezia) che avvantaggiavano la repubblica per quei meccanismi che ha analizzato molto bene un mercante inglese, Thomas Mun, autore di un noto trattato (*England's treasure by foreign trade*, 1632) che voleva dimostrare l'importanza del commercio per il benessere, non solo del singolo ma della nazione (Mun parla di «Nation»). Il governo «plurale» delle Province Unite teneva conto anche di molte istanze che venivano dal basso. Come ha ribadito di recente Alberto Clerici, la nave dello Stato era retta dall'Assemblea degli Stati che decideva su molte materie (inclusa la stessa guerra, la politica fiscale, l'amministrazione).⁴¹ Secondo Clerici, le Province Unite vanno pensate come un sistema federale in cui nelle assemblee degli Stati generali venivano pronunciate le istanze che provenivano dai consigli cittadini, che «non dipendevano da nessuno». Questo garantiva alla base spazi di autonomia e di libertà che rendevano gradito il governo misto (nonostante i Bicker e le altre famiglie). Non a caso, fu un'ampia trattatistica proveniente dal contesto olandese a contribuire massicciamente a diffondere il mito delle repubbliche, così da impedire ai re di dormire sonni tranquilli.⁴²

paid taxes like everybody else, but in the eighteenth century even experimented with progressive taxation»: M. Prak, *Challenges for the Republic: Coordination and Loyalty in the Dutch Republic*, in *The republican alternative. The Netherlands and Switzerland compared*, ed. by A. Holenstein–Th. Maissen–M. Prak, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2008, pp. 51-71, p. 64.

⁴¹ A. Clerici, *Prove generali di federalismo moderno: la Repubblica delle Provincie Unite dei Paesi Bassi (1579-1654)*, «Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze», 2010, on line.

⁴² Su cui rinvio alle sintesi di V. Conti, *Consociatio Civitatum. L'idea di Repubblica nelle Respublicae elzeviriane in Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di C. Continisio e C. Mozzarelli, Roma, Bulzoni, 1995; Id., *Consociatio, Modelli repubblicani del primo Seicento*, «Filosofia politica», 12, 1 (1998), pp. 57-66; Id., *Consociatio civitatum. Le repubbliche nei testi elzeviriani (1625-1649)*, Firenze, C.E.T., 1997; W. Velema, *That a Republic is better than a Monarchy: Antimonarchism in Early Modern Dutch Political Thought*, in *Republicanism* cit., I, pp. 9-25; S. Ricci, *Il mito politico: la Svizzera, le Fiandre e la Germania tra Cinque e Seicento*, in *Il mito e la rappresentazione del Nord nella tradizione letteraria*. Atti del Convegno di Padova (23-25 ottobre 2006), Roma, Salerno Ed., 2008, pp. 139-179.

MOMENTI, II.
UTOPIA, RAGION DI STATO, RESISTENZA

PROFEZIA E “CITTÀ DEL SOLE”*

Gennaro Maria Barbuto

1. Vorrei iniziare questo contributo richiamando un bellissimo libro di un maestro della storiografia italiana, Paolo Prodi, programmaticamente intitolato *Profezia vs utopia*.¹ Prodi, sin dal titolo, enunciava la sua tesi di una netta contrapposizione fra queste due espressioni del pensiero occidentale. Giustamente, emancipava la profezia dalla riduttiva accezione di semplice previsione e recuperava invece il suo pieno senso vetero-testamentario di *zwischen*, per citare Martin Buber, ossia di tramite fra Dio e il suo popolo mediante la voce del profeta che si erge a denunciare i mali e la corruzione del potere mondano, proclamando la volontà divina su questa terra. Scrive Prodi:

Profezia e utopia sono storicamente realtà molto diverse: hanno in comune la condizione di essere escluse dai templi e dai palazzi del potere. La profezia, essenziale elemento della storia della salvezza dell'umanità, come strumento per la trasmissione della “voce” di un Dio trascendente che si contrappone alla realtà del potere che domina nel mondo, manifestata nei profeti dell'Antico Testamento e istituzionalizzata nella missione affidata da Cristo alla Chiesa è venuta meno con l'avvento della modernità e si è in qualche modo spezzata in due realtà diverse: da una parte, secolarizzandosi, è diventata utopia e progetto rivoluzionario come visione di un mondo ideale, “altro” rispetto a quello esistente che deve essere combattuto e in ogni caso trasformato; dall'altra parte, la profezia è stata sostituita all'interno della Chiesa dalla “visione”, sussurrata nell'intimità al di fuori di un contesto storico e che trae la sua validità dall'adesione

* Ho presentato una prima versione di questo contributo al *Colloque Eschatologie impériale du souverain*, Parigi, Collège de France, 16-18 ottobre 2019.

¹ P. Prodi, *Profezia vs utopia*, Bologna, il Mulino, 2013; si veda anche M. Cacciari–P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Bologna, il Mulino, 2016, in cui sono presenti i notevolissimi saggi di Prodi, *Profezia, utopia, democrazia*, pp. 11-59, e di Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, pp. 63-136.

della Chiesa ufficiale o da modelli di santità elaborati e approvati dalla Chiesa stessa.²

L'estrema testimonianza profetica, nella prospettiva tracciata dallo storico, era stata rappresentata da Savonarola, il cui sacrificio costituiva il preludio a una secolarizzazione della profezia segnata da *Utopia* di Thomas More.

Ho citato queste pagine iniziali che informano l'intera silloge degli importanti saggi di Prodi su questa tematica per assumerle come validissima pietra focaia sulla quale affilare modestamente l'acciarino esegetico sulle opere di Campanella. Infatti, esse mi sembrano se non contestare, almeno complicare o integrare gli assunti critici esposti da Prodi. Dagli scritti del frate e ben dentro la modernità e in dialogo con essa, risulta non l'antitesi profezia vs utopia, bensì una indispensabile e inedita congiunzione fra utopia e profezia.

2. Mi soffermerei su uno dei testi fondativi dell'utopia moderna, la *Città del Sole*. È la fonte peculiare del pensiero politico di Campanella, che ha sempre fruito di una attenzione precipua, in particolare negli ultimi anni, nei quali si possono ricordare gli studi di Vittorio Frajese,³ di Maurizio Cambi,⁴ di Jean-Louis Fournel,⁵ di Jean-Paul De Lucca,⁶

² Prodi, *Profezia vs utopia* cit., p. 7.

³ V. Frajese, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, Carocci, 2002.

⁴ M. Cambi, *Tommaso Campanella: il valore del passato e la storia universale*, in Id., *I tempi delle città ideali. Saggi su storia e utopia nella modernità*, Napoli, La Città del Sole, 2006, pp. 37-50.

⁵ J.-L. Fournel, *La Cité du Soleil et les territoires des hommes. Le savoir du monde chez Campanella*, Paris, Albin Michel, 2012.

⁶ J.-P. De Lucca, *Prophetic Representation and Political Allegorisation: the Hospitalier in Campanella's "The City of Sun"*, «Bruniana & Campanelliana», XV/2 (2009), pp. 387-405; Id., 'Un fiume piccolissimo di quel mare immenso'. *Universalism, Navigation and the Rethinking of the Mediterranean*, «Mediterranean. International journal for the transfer of knowledge», 2 (2017), pp. 17-33; nell'importante volume di D. Taranto, *Il male che resta. Armi e guerra in utopia tra Cinque e Seicento*, Napoli, Guida, 2017, uno studio sull'incidenza della guerra nel discorso uto-

dopo i contributi magistrali di Luigi Firpo e Germana Ernst.⁷ Ed è appunto alla *Nota al testo* della *Città del Sole* laterziana,⁸ redatta con la sua consueta acribia filologica dalla Ernst, che intendo richiamarmi, per ricordare che in ben quattro codici del capolavoro campanelliano il titolo dell'opera è il seguente: *Città dell'O sole di Fra Tommaso Campanella cioè Dialogo di Repubblica, nel quale si dissegna l'Idea della Riforma della Repubblica Christiana conforme alla promessa da Dio fatta alle sante Cattarina e Brigida*.

Questo titolo, peraltro, è congruo al lungo sottotitolo in latino, presente in un *Index* delle opere campanelliane, ascrivibile al 1612, secondo Firpo, o retrodatato al 1607, secondo Ernst.⁹ Per giunta, in quest'ultima testimonianza, fra le malleverie profetiche, oltre a Brigida e Caterina, è menzionato anche san Vincenzo Ferrer. Ancora, una delle *conclusiones* che Campanella si riprometteva di discutere a Roma, in occasione del giubileo del 1600, era dedicata a *de statu optimae reipublicae*, sulla quale, secondo la documentazione processuale raccolta ed edita da Luigi Amabile, il frate domenicano, nel 1598, parlandone al confratello Giovan Battista Pizzoni, aveva dichiarato «che s'averà da trovare questa repubblica innanzi la fine del mondo per compire li desideri umani del secolo d'oro, e che così era profetato».¹⁰

pico moderno, alle pp. 151-167 è presente un notevole capitolo dedicato alla *Città del Sole*.

⁷ Del Firpo si tengano almeno presenti almeno *Lo stato ideale della Controriforma*. Ludovico Agostini, Bari, Laterza, 1957 e *L'utopismo*, in *Storia delle idee politiche economiche sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III: *Umanesimo e Rinascimento*, Torino, Utet, 1987, pp. 811-888, e la sua introduzione alla *Città del Sole*, nuova ed. a cura di G. Ernst-L. Salvetti Firpo, postfazione di N. Bobbio, Roma-Bari, Laterza, 1997; della Ernst è almeno da ricordare la curatela e l'introduzione a T. Campanella, *La Città del Sole e Questione quarta sull'ottima repubblica*, Milano, Rizzoli, 1996, dalla quale si cita.

⁸ Campanella, *La Città del Sole* cit., pp. 63-101.

⁹ Firpo, *Un memoriale inedito e un indice delle opere di Tommaso Campanella*, «Rivista di filosofia», XXXVIII (1947), pp. 213-229 e la *Nota al testo* della Ernst, p. 69.

¹⁰ L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, Morano, 1882, III, pp. 163-164.

Per di più, nella stessa trama della *Città del Sole*, Campanella sottolineava la garanzia profetica e astrologica della autorevolezza dei Solari.¹¹ E, infine, a sigillare una sua profonda convinzione nel 1637, a Parigi, appariva la *Philosophia realis*, contenente la versione latina della *Città del Sole*, già edita nel 1623, che veniva tutelata dall'autore con una *Quaestio quarta de optima republica*. In questo testamento politico e utopico, veniva posta dal filosofo calabrese nell'articolo primo la questione se fosse stato giusto e utile aggiungere alla sua politica una appendice contenente la *Civitas Solis*.

A una serie di obiezioni, Campanella rispondeva e dimostrava la fondatezza del suo opuscolo, allegando la *Utopia* moreana e la *Repubblica* platonica e aggiungendo che quest'ultima avrebbe potuto realizzarsi nello stato di innocenza al quale Cristo ci aveva restituito:

auctoritas Thomae Mori martyris nuperrimi, qui scripsit rempublicam Eutopiae fictitiam, ut ad eius exemplar nostras vel mores particulares institueremus. Item Plato ideam reipublicae descripsit, quae licet in totum obscurari non possit sub natura corrupta, ut dicunt theologi recentiores, tamen in statu innocentiae optime servari poterat. Christus autem nos ad statum innocentiae revocavit.¹²

Ancora, Campanella sempre nel primo articolo ribadiva la plausibilità della vita perfetta illustrata nella *Città del Sole*, esemplificandola con la vita in comune dei primi apostoli e soprattutto confortato da un disegno profetico, che egli aveva esposto negli *Articuli prophetales*,

¹¹ «[I Solari] laudano Tolomeo e ammirano Copernico, benché Aristarco prima di lui; ma dicono che l'uno fa il conto con le pietre, l'altro con le fave, ma nullo con le stesse cose contate, e pagano il mondo con li scudi di conto, non d'oro. Però essi cercano assai sottilmente questo negozio, perché importa a saper la fabrica del mondo, e se perirà e quando, e la sostanza delle stelle e chi sta dentro a loro. E credono esser vero quel che disse Cristo delli segni delle stelle, sole e luna, li quali alli stolti non pareno veri, ma li venirà come ladro di notte, il fin delle cose. Onde aspettano la renovazione del secolo, e forse il fine» (*La Città del Sole*, pp. 84-85); si ricordi che Campanella fu autore di un ponderoso trattato sull'astrologia: *Astrologicorum libri VII*, Francofurti, Godfried Tampach, 1630; e per quanto riguarda la profezia: «GE-NOVESE: Oh, se sapessi che cosa dicono per astrologia e per li stessi profeti nostri ed ebrei e d'altre genti di questo secolo nostro» (ivi, p. 91).

¹² Campanella, *La Città del Sole e questione quarta*, p. 102.

secondo il quale tale paradigma di felicità sulla terra si sarebbe realizzato in tutto il mondo alla fine dei tempi, dopo la sconfitta dell'Anticristo e l'avvento dell'età aurea, vale a dire cristianamente del regno di Cristo sulla terra.¹³

Non a caso, infatti, negli *Articuli prophetales* il pensatore domenicano, citando Isaia e rivendicando il significato storico delle sue profezie della felicità ultima sulla terra, richiama la *Città del Sole*:

Isaias loquitur de morte et de generationis modo qualem ego descripsi in *Civitate solis* sub felici astris, quando parentes purgati scelere in nomine Dei coeunt, quod non erit in paradiso, nisi machometico. Ergo sensus prophetae est historicus, et in terra ponit haec, et non in coelo; ergo non anagogicus est. At quia loquitur paulo ante de coelo novo et de terra nova, intellectus est simul historicus et anagogicus, ut utramque felicitatem complectatur, alteram in terra, sicut praeludium, alteram in coelo, sicut perfectione finalem.¹⁴

Per dare maggiore forza argomentativa alle proprie tesi Campanella asseriva di avere immaginato la *Città del Sole* in base a ragionamenti filosofici, nei limiti della ragione naturale e che la vita di Cristo era conforme a natura e a ragione,¹⁵ oltre alle previsioni astrologiche che sempre nelle sue pagine corroborano le sue profezie millenaristiche.

Nei *Discorsi universali sul governo ecclesiastico*, che, secondo la ricostruzione delineata nell'ancora oggi indispensabile *Bibliografia*

¹³ Ivi, pp. 113-119.

¹⁴ Id., *Articuli prophetales*, ed. critica a cura di G. Ernst, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 89 dell'*Articulus VIII*, che porta il significativo titolo *Ante saeculi finem colligendas esse omnes nationes sub coelo in unam monarchiam ac religionem, adeunte Abraham in semine suo Christo: mundi hereditatem in terra transferendam exinde in coelum ac futurum multis annis et quando saeculum aureum, statum optimae reipublicae in innocentia, sublatis malis invectis, iuxta poetarum, philosophorum et prophetarum omnium gentium vaticinia ac generis humani desiderium naturale* (ivi, p. 80). L'autore cita nuovamente la *Città del Sole* per appurare nell'*Appendix respondens philosophis et machiavellistis* la veridicità delle profezie del *saeculum aureum* (ivi, p. 118).

¹⁵ Id., *La Città del Sole e Questione quarta* cit., p. 107.

campanelliana di Luigi Firpo,¹⁶ erano stati composti da Campanella a fine 1593, a Padova, ed, essendo stati persi, furono infine compendiati dal frate domenicano nel 1631 e che attestano, dunque, la continuità del profetismo millenaristico del pensatore calabrese e la sua fusione con il progetto utopico, nel capitolo I sulla monarchia universale si legge:

1. Non si è vista ancor in terra repubblica senza ingiustizia del tutto e senza sedizione e senza tirannia, e pur tutti gli huomini l’han desiderata e predicata e descritta.
2. Ella non potrà essere, se non sotto la legge perfettissima di Giesù Dio, in cui si prega che venga il regno in cui si facci la volontà di Dio in terra, come si fa in Cielo [...]
3. Sarà nel mondo una greggia e un pastore loro, e si vedrà il secol d’oro cantato da’ poeti, l’ottima repubblica descritta da’ filosofi e lo stato d’innocenza de’ patriarchi, e la felicità di Gierusalemme liberata dalle mani d’eretici e d’infedeli, antevista da’ profeti *ex Babilonia*.
4. Questo fia quando saranno evacuati tutti i principati mondani e regnerà per tutto il mondo solo il vicario di Cristo, secondo scrissi nel libro *Della monarchia universale* del Cristianesimo [*anch’esso scritto a Padova nel 1593, è andato perduto*], e tutti li principi saranno da lui dependenti.¹⁷

3. Un dato, quindi, risulta ricorrente con ossessiva frequenza nelle numerose fonti campanelliane: dalle opere giovanili, come abbiamo visto, alle testimonianze processuali, alle *delineationes* redatte dal filosofo domenicano in sua difesa agli inizi del processo; alla *Monarchia Messiae*; agli *Articuli prophetales*; ai libri teologici, fino all’*Egloga* per celebrare la nascita del futuro Luigi XIV, in cui peraltro allude direttamente proprio alla sua *Città del Sole*. Campanella sempre si accredita come profeta, e in particolare come profeta millenaristico, ossia profeta di un millennio ultimo di felicità, non, come da Agostino in poi costituiva la comune versione della Chiesa di Roma,

¹⁶ L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino, Bona, 1940, pp. 139-142.

¹⁷ Id., *Discorsi universali del governo ecclesiastico*, a cura di L. Firpo, Torino, Utet, 1946, pp. 469-470; leggo quest’opera nell’eccellente “Archivio Tommaso Campanella” (www.iliesi.cnr.it/ATC/testi).

un regno di Cristo nell'al di là dopo la fine del mondo, ma un regno di Cristo sulla terra.¹⁸

Questa sua convinzione prevedeva una declinazione universalistica di una monarchia temporale e spirituale del papa, quale vicario di Cristo, alla quale si sarebbero dovuti sottomettere tutti i poteri mondani. In questo quadro, come scrisse benissimo Luigi Firpo, la *Città del Sole* rappresenta un «disegno ecumenico [...] di una cellula vitale, capace di riprodursi fino a occupare tutta la terra».¹⁹ Per di più, dall'inizio alla fine della sua attività politica e religiosa, il pensatore domenicano si appella a molte voci profetiche, ma, in modo peculiare, si inserisce in una tradizione domenicana, da santa Caterina da Siena a san Vincenzo Ferrer, fino addirittura a Savonarola, che a più riprese difese da Machiavelli. Non solo per questo richiamo al frate ferrarese, ma per diverse ragioni, il suo profetismo non poteva suscitare adesioni nella Chiesa di Roma, come dimostrano le censure inquisitoriali al suo *Atheismus triumphatus* e la sua più volte ribadita teoria della *potestas pontificis directa in temporalibus et spiritualibus*, mentre prevaleva la più prudente tesi di Bellarmino sulla sola *potestas indirecta* del papa nelle questioni politiche.

Ovviamente, quella che potremmo chiamare identità profetica campanelliana, se nella sostanza permase durante la sua vita, fu sottoposta a variazioni di differente tipo. Tanto per esemplificare, si può ricordare la sua evidente, irrisoria e provocatoria eterodossia, secondo le carte processuali, oppure il passaggio dalla Spagna alla Francia di una monarchia egemonica che sarebbe stata propedeutica a quella papale. Due sole osservazioni a tal riguardo. Anzitutto, un'acutezza geopolitica dello sguardo di Campanella sui difetti, sui pregi e sui destini delle monarchie europee e una perspicace dialettica fra globale e locale, fra storia lunga e storia breve.²⁰ Ancora, questo suo itinerario religioso e politico tortuoso ha

¹⁸ Su questi temi mi sia consentito rimandare a *Savonarola, Machiavelli e la profezia politica di Campanella*. Atti del III Seminario di studi savonaroliani, *Savonarola: democrazia, tirannide e profezia*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1998, pp. 149-178; e si veda ora A. Suggi, «E già la statua di Daniele è finita». *Profezia e monarchia universale in Tommaso Campanella*, «Rinascimento», LVIII (2018), pp. 317-343.

¹⁹ *Introduzione* all'ed. laterziana della *Città del Sole*, p. XXX.

²⁰ Cfr. Fournel, *La Cité du Soleil* cit.

ingenerato nel corso dei secoli una plurisecolare disputa sulla sua sincerità o simulazione nel proclamarsi fedele alla ortodossia cattolica, dopo un parentetico smarrimento coincidente con la congiura e i primi anni posteriori.

Non intendo affatto avventurarmi in tale *vexata quaestio*,²¹ anche perché esula dal nostro tema, ma limitarmi a notare che comunque il suo profetismo millenaristico e utopico non poteva risultare consentaneo alle misure dottrinali della Chiesa della Controriforma. Esso faceva pericolosamente esplodere quella *coincidentia oppositorum* della Chiesa cattolica, fra profezia e istituzione, attribuendo alla voce profetica il ruolo predominante e pressoché esclusivo di mediazione fra Dio e gli uomini, e sottovalutando di conseguenza la mediazione istituzionale rappresentata dalla Chiesa di Roma.

4. Due ultime questioni sorgono, a questo punto, sul profetismo utopico di Campanella in piena età moderna. Abbiamo visto come la *Città del Sole*, lungi dal rappresentare un'illusione o un miraggio, rientri invece in un progetto universalistico e costituisca l'annuncio profetico del regno millenario di Cristo sulla terra. Tale millennio avrebbe visto l'impero universale del papa, temporale e spirituale, del quale il Metafisico, suprema autorità sacerdotale e mondana della *Città del Sole*, può considerarsi come prefigurazione sulla base di sole argomentazioni razionali. Ma questo universalismo imperiale su quali premesse si fonda nel pensiero di Campanella? Non credo che la risposta possa essere univoca, valutata anche la complessità e straordinaria ricchezza del pensiero di Campanella.

Come prima ipotesi, penso si possa richiamare il suo naturalismo, chiaramente attestato sin dal suo entusiasmo giovanile per Bernardino Telesio, che, rielaborato e approfondito, lo avrebbe indotto a considerare la natura come regola universale e razionale, imperniata sulle primalità metafisiche di Potenza, Sapienza e Amore, che trovano la loro esatta corrispondenza nei principali ministri della *Città del Sole*. Un appello alla natura e, in particolare, alla natura umana che in quanto

²¹ Su tale tema si vedano ora la bella ed equilibrata biografia di S. Ricci, *Campanella*, Roma, Salerno Ed., 2018, e L. Addante, *Tommaso Campanella: il filosofo immaginato, interpretato, falsato*, Roma-Bari, Laterza, 2018.

tale non poteva non essere universale, tanto più se letto alla luce della narrazione biblica del *Genesi*, interpretato da Campanella come profezia di ritorno alla natura adamitica *ante lapsum* grazie alla mediazione salvifica di Cristo. Per giunta, questa esegesi veniva confortata dalla promessa evangelica, espressa in *Giovanni* 10,16, dell'*unum ovile et unus pastor* alla fine dei tempi.

Ancora, l'universalismo campanelliano, senza volerne affatto trascurare le ambivalenze e le contraddizioni, si esprimeva storicamente nell'universalismo cattolico, rappresentato dalla monarchia papale, che in quei tempi si concretizzava in una vasta attività missionaria fortemente patrocinata da Campanella nel suo *Quod reminiscuntur*. Tale universalismo motivò la costante repulsione espressa dal pensatore domenicano nei confronti delle diverse espressioni della Riforma protestante, stigmatizzate per la loro mortificazione della libertà umana e per la loro molteplicità settaria e lacerante l'unità religiosa della *res publica christiana*.

5. Infine, il profetismo millenaristico e utopico di Campanella risulta peculiare, se confrontato con le utopie più importanti e influenti fra Cinquecento e Seicento. Anzitutto l'opera di Thomas More, citata quale teste a favore nell'apologia campanelliana della *Città del Sole*, e poi l'utopia coeva a quella del frate calabrese, la *Nuova Atlantide* di Bacone. Nonostante l'ascrizione campanelliana fra le sue fonti, l'utopia moreana dimostra notevolissime diversità dalla *Città del Sole* e, tanto per limitarci a quanto ora maggiormente ci interessa, espelle dai saperi utopiani ogni seduzione astrologica e profetica e prelude, se vogliamo dare credito alla lettura di Gerhard Ritter, all'universalismo imperiale britannico.

D'altro canto, la Casa di Salomone di Bacone è uno scrigno del sapere sperimentale, esemplato sul *Novum Organum*, emancipato dalle tentazioni della magia rinascimentale. La *Nuova Atlantide* preannuncia un universalismo non affine a quello campanelliano, promuovendo invece il *regnum hominis* sulla terra legittimato da un'epistemologia tecno-scientifica. Per di più, la *Nuova Atlantide* di Bacone sancisce un ripudio della tradizione, una riconsacrazione degli *idola* del passato, tipica del rapporto della scienza moderna con l'Antico (basti pensare a De-

scartes o a Hobbes), che, invece, risulta del tutto incongrua a More e a Campanella.

L'universalismo di Campanella, che pure era esaltato dalle nuove invenzioni tecniche, valorizzava, invece, la tradizione magica rinascimentale e, soprattutto, si legittimava su fondamenta naturalistiche e profetico-utopiche. In tal modo, Campanella, attraverso lo spettro molto variegato ma sostanzialmente unitario delle sue opere, promuoveva un impegno politico contro la malvagità dei suoi tempi, nei quali regnavano tirannide, ipocrisia e sofisma, e preannunciava l'avvento di nuovi cieli e nuove terre.

LO “STATO” DELLA RAGION DI STATO E LA MODERNITÀ POLITICA

Pietro Sebastianelli, Alessandro Arienzo

Stato è un dominio fermo sopra i Popoli e Ragione di Stato è notizia di mezzi atti a fondare, conservare, e ampliare un Dominio così fatto. Egli è vero, che se bene, assolutamente parlando, ella si stende alle tre parti sudette, nondimeno pare, che più strettamente abbracci la conservatione, che l’altre; e dell’altre più l’ampliatiione, che la fondatione: imperò che la Ragione di Stato suppone il Principe e lo Stato (quello quasi come artefice, questo come materia) che non suppone, anzi la fondatione affatto, l’ampliatiione in parte precede. Ma l’arte del fondare, e dall’ampliare è l’istessa; perché i principij, ed i mezzi sono della medesima natura. E se bene tutto ciò, che si fa per le sudette cagioni, si dice farsi per Ragione di Stato, nondimeno ciò si dice più di quelle cose, che non si possono ridurre a ragione ordinaria, e commune.¹

La tematica della ragion di Stato, che trova la sua origine nel contesto italiano della seconda metà del Cinquecento, occupa un posto fondamentale nella genesi dei percorsi della politica moderna. Decifrare la sua influenza sulla razionalità politica occidentale e indagare sulle sue profonde ramificazioni storiche ha permesso di portare alla luce elementi di rilievo non solo ai fini della comprensione di ciò che possiamo intendere con “modernità politica”, circa le sue origini e i suoi esiti, ma anche per comprendere a fondo alcuni aspetti che riguardano le forme contemporanee dell’esercizio del potere. Non si tratta – si badi bene – di affermare l’esistenza di una presunta continuità lineare tra il discorso “storico” della ragion di Stato e le attuali peripezie della “politica di potenza” o del realismo

¹ G. Botero, *Della Ragion di Stato Libri Dieci di Giouanni Botero benese*, in Torino, appresso Gio. Dominico Tarino, 1596, p. 5; si vedano anche le edizioni a cura di C. Continisio, Roma, Donzelli, 1997 e P. Benedittini–R. Descendre, Torino, Einaudi, 2016 (e vd. *infra*, n. 5).

politico esercitati dai governi contemporanei,² come se l'indagine sulla ragione profonda dello Stato potesse svelare l'arcano della forza e della violenza come momenti fondativi e imprescindibili nell'esercizio del potere. Al contrario, essa getta una luce particolare sulla genesi della modernità politica proprio a partire dal problema fondamentale che essa pone alle “ragioni” dello Stato, ovvero agli orientamenti e alle pratiche di governo che lo fondano, lo giustificano e ne orientano l'azione. Se è vero, infatti, che lo Stato come realtà storica nasce ben prima dell'affermazione di una sua “ragione”, è forse solo con la riflessione sulla ragion di Stato che quest'ultimo «entra effettivamente nella pratica riflessiva degli uomini».³ Con la ragion di Stato, in sostanza, lo Stato moderno «ha iniziato a essere progettato, programmato e sviluppato all'interno di una pratica di riflessione»,⁴ ovvero a diventare oggetto di una conoscenza attenta, precisa e meticolosa, in grado di offrire tecniche e strategie per l'esercizio di effettive e concrete pratiche di governo.

La definizione di Stato e di ragion di Stato in esergo a questo contributo è quella, celebre, che Giovanni Botero offre nell'edizione del 1596 nel suo trattato. Nella prima edizione veneziana del 1589 il capitolo recita più succintamente che:

Ragione di Stato si è notizia di mezzi atti a fondare, conservare, e ampliare un Dominio. Egli è vero, che se bene, assolutamente parlando, ella si stende alle tre parti sudette, nondimeno pare, che più strettamente abbracci la conservazione, che l'altre; e dell'altre due più l'ampliamento, che la fondazione.⁵

² Sul realismo politico, P. P. Portinaro, *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999; *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, a cura di A. Campi-S. De Luca, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014; H. C. Mansfield, *Taming the prince: the ambivalence of modern executive power*, New York, Free Press, 1989.

³ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 2005, p. 182.

⁴ *Ibid.*

⁵ G. Botero, *Della ragion di stato libri dieci di Giouanni Botero benese*, in Venetia, appresso i Gioliti, 1589, p. 1; si cita da quest'edizione, salvo diversa indicazione

Se abbiamo riportato per esteso le definizioni che il benese offre nelle due edizioni del testo è per porre l'attenzione su alcuni temi dal notevole rilievo teorico: questioni che appaiono in maniera dirompente confrontando le due diverse aperture. Botero definisce lo Stato come un "fermo dominio" su di un popolo; la ragione di Stato è invece quell'insieme di conoscenze (*notizia*) dei mezzi necessari non solo a fondare e ampliare, ma anche a conservare un tale dominio. Nell'edizione del 1596 risalta la distinzione, che non si trova esplicitata nell'edizione del 1589, tra una ragion di Stato intesa come una ragione «straordinaria» di governo, e quella «ragione ordinaria e commune» che ne costituisce la parte più rilevante, se non addirittura il proprio. A questa distinzione se ne affianca anche una seconda, che separa le ragioni dell'istituzione e dell'ampliamento di un dominio da quelle della sua conservazione. Anche qui, ed in entrambe le formulazioni boteriane, il mantenimento del dominio resta il nucleo essenziale della ragion di Stato.

A partire dalla definizione del benese, i discorsi e le pratiche di governo che si affermano, tra fine XVI e inizio XVII secolo, in Italia ma non solo, nell'ambito della trattatistica sulla ragion di Stato, contribuiscono tanto a segnare un percorso differente, anche se non necessariamente alternativo, al pensiero politico classico (l'aristotelismo, il giusnaturalismo di impronta cristiana, gli *specula principum*) quanto a consolidare gli assetti moderni della statualità, pur differenziandosi dal moderno paradigma sovrano. Irriducibile al discorso della sovranità per come essa viene definita sia nell'ambito giuspubblicistico di matrice bodiniana, sia in quello del giusnaturalistico moderno (ad esempio con Grozio, Hobbes, ecc.), la trattatistica sulla ragion di Stato propone una sorta di economia generale del governo politico degli uomini, che si impianta sugli esiti del pastorato medievale cristiano e che mira a guidare gli individui attraverso lo Stato, predisponendone le opportune pratiche di governo.⁶ Più che fondarlo o giustificarlo, questa ragione di governo si preoccupa di predisporre i mezzi più efficaci per conservare lo Stato, accrescerne la potenza e, nei limiti del possibile, accrescere il benessere dei sudditi/cittadini. Es-

⁶ Vedi A. Pandolfi, *Potere Pastorale e teologia politica nel pensiero di Michel Foucault*, «Il Pensiero Politico», XXXII/2 (1999), pp. 207-233, p. 214; M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, 1995 (tr. it. *Le arti di governare*, Napoli, Esi, 2014).

sa si presenta quindi come una “ragione di governo”, che si avvale di conoscenze e pratiche funzionali all’esercizio conservativo del potere: saperi diplomatico-militari, urbanistici e geografici, pratiche disciplinari tese all’efficace rapporto di comando-obbedienza, saperi e conoscenze necessarie all’amministrazione di uomini e territori, sono alcuni dei più importanti ambiti di riflessione dei teorici della ragion di Stato nel corso della prima età moderna.

Revocando in questione il privilegio generalmente accordato ai dispositivi teorici della sovranità giuridica e del giusnaturalismo moderno, attraverso l’analisi del discorso sulla ragion di Stato, la modernità politica appare come una costellazione di istanze paradigmatiche diverse. Se si rinuncia infatti a pensare la modernità politica come un blocco monolitico che avrebbe nella sovranità – e quindi nel problema della legittimazione dello Stato – il suo centro nevralgico fondamentale, essa appare piuttosto come l’esito di percorsi diversi, che si dipanano a partire dai problemi sollevati nei diversi contesti storico-geografici dall’esercizio effettivo del potere e dai suoi molteplici tentativi di razionalizzazione. Lungi dal presentarsi come una dimensione essenziale o ontologica che muoverebbe le redini della storia, attraverso la ragion di Stato lo Stato si scopre essere il prodotto di un’azione contingente – ma razionale – di governo. Da questa prospettiva, se nel dispositivo teorico certamente fondamentale della sovranità giuridico-politica esso trova il principio e il fine dell’esercizio del potere, attraverso l’ottica della ragion di Stato è possibile offrirne un’immagine affatto diversa, che non si accontenta di considerarlo come quell’universale concreto che si invera nella storia, ma lo descrive come una “peripezia del governo”, ovvero come l’esito di processi di governo che lo investono e delle loro diverse modalità di razionalizzazione (di qui il termine *ragione*). Riflettere sulle “ragioni” dello Stato significa, dunque, porre il problema della sua esistenza effettiva e della sua conservazione, attraverso un’arte politica complessa strutturata intorno a saperi e pratiche, piuttosto che intorno al problema della sua legittimazione giuridica o dei percorsi dell’autorizzazione.⁷

⁷ Cfr. A. Arienzo–G. Borrelli, *Emergenze democratiche. Ragion di stato, Governance, Gouvernamentalité*, Napoli, Giannini, 2011.

2. In ambito storiografico, la categoria della ragion di Stato è stata oggetto di un dibattito molto acceso, che nel corso dei decenni si è alimentato di prospettive analitiche e interpretative molto diverse tra loro. A conferire a questa tematica una tonalità concettuale in linea con le vocazioni storicistiche della filosofia politica di inizio XX secolo, è stato senza dubbio il lavoro di Friedrich Meinecke, secondo il quale la ragion di Stato costituirebbe la «norma dell'azione politica, la legge motrice dello Stato».⁸ Meinecke intendeva in questo modo porre in evidenza l'esistenza di una sorta di invariante storico che opporrebbe, nell'esercizio e nella riflessione sul potere, la forza al diritto, il *kratos* all'*ethos*. Nello Stato, deve trovare sintesi e compimento il contrasto tra la ragione universale dell'esercizio pratico del potere e l'istanza di temperamento e bilanciamento rappresentata dal diritto. Nella visione di Meinecke la buona ragion di Stato veniva ad indicare la tendenza del governante a contravvenire, attraverso l'uso della forza, della deroga e del segreto, alle leggi ordinarie che definiscono le coordinate della giustizia nell'ambito di una comunità politica a garanzia, tuttavia, della salvezza di questa stessa comunità.

Uno studio analitico dei testi della tradizione della ragion di Stato, accanto al superamento della dicotomia tra diritto e forza come chiave di accesso ermeneutica, ha consentito di ridimensionare la concezione del Meinecke. Gli studi più recenti hanno infatti fatto emergere, oltre al riferimento importante, ma riduttivo, all'eccezione e alla deroga, alcuni elementi paradigmatici, che consentono di evidenziare allo stesso tempo il carattere storico-congiunturale della ragion di Stato ma anche la profonda influenza esercitata sui processi della modernità politica, senza per questo cedere a visioni storicistiche ed essenzialistiche intorno allo Stato. Tra gli aspetti paradigmatici, emersi nelle più recenti prospettive interpretative, si segnalano senza dubbio:

1. l'emergenza del territorio come ambito concreto dell'esercizio del potere, da distinguere dalla nozione giuridica del *regnum* medievale;⁹

⁸ F. Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna* [1924], Milano, Sansoni, 1970, p. 1.

⁹ Cfr. M. Stolleis, *Staat und Staaträson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990 (tr. it. *Stato e ragion di stato nella pri-*

2. il contributo decisivo alla nascita di una scienza della politica e dell'amministrazione;¹⁰
3. l'affermazione della politica come istanza autonoma, dotata di una razionalità propria distinta dal dominio della morale, del diritto e della religione.

Quest'ultimo punto è un tema particolarmente delicato, oggetto di discussione tra gli studiosi. Non solo perché il discorso della ragion di Stato contende la fondazione dell'autonomia del politico al pensiero di Niccolò Machiavelli, ma anche per l'esistenza, in seno alla pluralità degli autori che ne compongono il poliedrico discorso, di una diversità di approcci, che si sostanziano spesso nel riconoscimento dell'esistenza di almeno due versioni della *ragion di stato*: una *buona*, conforme ai precetti e alla morale religiosa, l'altra *cattiva*, sinonimo di machiavellismo e di esercizio tirannico e illegittimo del potere. Su questo punto le interpretazioni divergono tra chi, come Rodolfo De Mattei, afferma che la ragion di Stato si identifica con il tentativo controriformistico di ricondurre l'azione politica all'interno della morale religiosa, al fine di reagire allo scandalo suscitato dal pensiero di Machiavelli, e chi, come Michael Stolleis, sottolinea la profonda spinta verso l'autonomia del politico, affermando che «il problema fondamentale che anima la discussione sulla ragion di stato è questo: come può essere guidata la politica, ormai divenuta autonoma, in assenza della bussola rappresentata dalla morale e dalla religione?».¹¹

ma età moderna, Bologna, il Mulino, 1998); anche M. Senellart, *Les arts de gouverner* cit.: scrive infatti Senellart a proposito della differenza tra *régner et gouverner* che nel secondo caso – che è quello specifico della *ragion di stato* – si assiste all'«émergence du territoire comme domaine concret, géographiquement structuré (contrairement au concept purement juridique du *regnum* médiéval) de l'exercice du pouvoir» (p. 53).

¹⁰ Cfr. C. Lazzeri–D. Reynié, *La raison d'état: politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992.

¹¹ I due testi di riferimento al riguardo sono R. De Mattei, *Il problema della Ragion di Stato nell'età della Controriforma*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, e M. Stolleis, «*Arcaica imperii*» e «*ratio status*». Osservazioni sulla teoria politica del primo Seicento, in Id., *Stato e ragion di stato nella prima età moderna* cit., pp. 32-68, p. 52; anche L. Firpo, nella sua *Introduzione* a Giovanni Botero, *Della ragion di stato*, Torino, Utet, 1948, p. 23, non esitava a sottolineare come, al di là di una formale presa di distanza da Machia-

Una profonda discontinuità con le tesi del Meinecke veniva argomentata anche da Michel Foucault in alcune delle lezioni tenute al *Collège de France* tra il 1977 e il 1978, nel corso delle quali egli assegnava alla problematica della ragion di Stato un posto fondamentale nella genealogia della *gouvernementalité* moderna. Secondo Foucault, essa ha rappresentato il punto di avvio per pensare e praticare una nuova modalità di governo degli uomini nell'ambito della quale assumeva consistenza il duplice obiettivo di formare un sapere e una conoscenza adeguata dello Stato e di costituire un laboratorio di sperimentazione per l'esercizio delle pratiche di governo finalizzate alla sua conservazione.¹² Sulla base di tale linea interpretativa, la ragion di Stato veniva collegata ad una specifica e autonoma razionalità politica, prodotta da un insieme eterogeneo di trattati e discorsi volti alla formulazione di un "paradigma conservativo" della riflessione e dell'esercizio del potere.¹³ Secondo quest'ultima ipotesi interpretativa, essa avrebbe inizio a partire dalla riflessione politica italiana della seconda metà del XVI secolo, costituendo un inedito laboratorio dell'arte di governare incentrato sugli obiettivi del "mantenimento" e della "durata", attraverso la predisposizione di saperi e di tecniche di esercizio del governo, volti a conferire in modo dinamico ordine e stabilità all'interno della comunità politica. Non più soltanto forza contrapposta al diritto, la ragion di Stato sarebbe così all'origine di un'arte del governo degli uomini, grazie alla quale il problema delle condizioni che contribuiscono a conservare uno Stato viene ad essere dislocato dal piano dell'obbedienza a regole trascendenti (leggi naturali, divine, tradizioni autoritative o giuridiche ecc.) a quello, ben più concreto, dei mezzi da utilizzare per sollecitare e indirizzare i comportamenti e le attività degli individui attraverso le dinamiche degli inte-

velli e dal machiavellismo, in realtà la *ragion di stato* di Botero ne condividesse l'istanza di fondo dell'autonomia della politica, pur nel tentativo – incerto e mal riuscito – di conciliazione con la morale religiosa.

¹² Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit.

¹³ Per una trattazione sul tema della "conservazione politica" come paradigma conservativo, G. Borrelli, *Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, il Mulino, 1993; Id., *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Napoli, Bibliopolis, 2000.

ressi e delle passioni. In tal modo, essa sembra tracciare una marcata linea di discontinuità anche con la riflessione giusnaturalistica medievale e cristiana e con il repubblicanesimo di impronta umanistica, sebbene da questi tragga moltissimi elementi. A differenza di ogni interpretazione “eccezionalista”, i nuovi percorsi di studio, che dagli anni ‘70 del secolo scorso prendono avvio, mettono in risalto nella ragion di Stato una modalità di riflettere sul problema del governo che conferisce alla gestione degli uomini e delle cose (territorio, mezzi di sussistenza, ricchezze, ecc.) una dimensione *ordinaria* e decisiva ai fini della stabilità e della conservazione del potere.

Un ulteriore elemento di caratterizzazione dei trattati sulla ragion di Stato, che si troverà sviluppato pienamente nel neo-stoicismo della prima metà del Seicento, ma che già nella trattatistica italiana sulla *civil conversazione* è presente,¹⁴ è la definizione di quelle condizioni, di quelle disposizioni soggettive che rendono possibile l’obbedienza da parte del popolo come esito dell’incontro tra le capacità di “autogoverno” di governanti e governati. Nel contesto di uno spazio politico riconosciuto come antagonistico e diviso, le parti diverse che compongono la *respublica* o il regno debbono infatti contribuire alla conservazione politica con modalità autonome, anche se asimmetriche: in particolare limitando, o “autolimitando”, le spinte interne all’esercizio illimitato di potere o all’acquisizione di beni e ricchezze per perseguire una via razionale alla negoziazione, all’accordo, alla composizione degli interessi.¹⁵

3. Il carattere paradigmatico della ragion di Stato si mostra con maggiore chiarezza se rivolgiamo l’attenzione al contesto italiano di fine Cinquecento e inizio Seicento, quando l’esigenza di porre fine alle

¹⁴ Tra i molti studi, cfr. almeno R. Tuck, *Philosophy and government, 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, nonché M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, tr. it. Roma, Donzelli, 1993.

¹⁵ Sul tema fondamentale del disciplinamento sociale (*Sozialdisziplinierung*) come obiettivo delle pratiche di governo della ragion di stato, a partire dagli studi di Norbert Elias, cfr. G. Oestreich, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, Napoli, Bibliopolis, 1989; ma anche i molteplici lavori di P. Schiera raccolti in *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell’Occidente moderno*, Bologna, il Mulino, 1999.

tensioni che attraversavano il vivere politico delle esperienze repubblicane apriva la strada ad un nuovo genere di trattati politici. In consapevole discontinuità con il pensiero di Machiavelli, in questi testi si tentava di individuare quelle modalità attraverso le quali mettere in campo pratiche di governo capaci di garantire la conservazione degli assetti di potere esistenti.¹⁶ Quella di *Ragion di stato* è quindi innanzitutto la locuzione utilizzata da quei teorici impegnati nello sforzo di offrire ai principi gli strumenti, teorici e pratici, utili a conservare il loro dominio nelle incerte e precarie condizioni storiche in cui versava la penisola.

Da un punto di vista strettamente filologico, l'atto di nascita della ragion di Stato è di difficile individuazione. Come si è visto, infatti, secondo alcuni studiosi la categoria della ragion di stato coinciderebbe addirittura con una sorta di arcano immutabile costitutivo dell'esercizio del potere politico, per altri sarebbe invece essenzialmente fondata su un recupero di temi giuridici medievali.¹⁷ Tuttavia, la maggior parte degli studiosi contemporanei concorda sul carattere circoscritto e congiunturale della nascita della locuzione, se non del concetto. Anche se il primo utilizzo dell'espressione si trova in due luoghi cinquecenteschi (nel *Dialogo del reggimento di Firenze*, 1521-1526) dove Francesco Guicciardini fa riferimento all'esistenza di una «ragione e uso degli Stati» o nell'*Orazione a Carlo V* (1549), quando Giovanni della Casa parla di «ragion degli Stati»), è molto probabilmente a Giovanni Botero che si deve la sua prima formalizzazione paradigmatica.¹⁸

¹⁶ Cfr. G. Borrelli, *Machiavelli e la ragion di Stato: segnare con cura le differenze*, in *Stato, Nazione, cittadinanza. Studi di pensiero politico in onore di Leonardo La Puma*, a cura di R. Bufano, Lecce, Milella, 2016, pp. 51-64; cfr. anche Id., *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana. Genealogie I*, Napoli, Cronopio, 2017.

¹⁷ Si veda l'importante studio di G. Post, *Ratio Publicae Utilitatis, Ratio Status and "Reason of State", 1100-1300* in Id., *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100-1322*, Princeton, Princeton University Press, 1964, pp. 241-309.

¹⁸ L'importanza paradigmatica di Giovanni Botero, ai fini di una trattazione quanto più sistematica dei temi e dei problemi sollevati dalla *ragion di stato*, viene da più parti segnalata; su questo punto rimando all'introduzione dell'opera boteriana curata da Chiara Continisio per Donzelli (Roma, 1997), nella quale

Definendo lo Stato come «dominio fermo sopra i popoli» e la Ragione di stato come «notitia di mezi atti a fondare, conservare et ampliare un dominio»,¹⁹ Botero offriva invece le coordinate essenziali nonché il modello fondativo di una nuova ragione di governo. Per conseguire tale obiettivo, egli ammonisce sulla necessità che il principe conosca a fondo il proprio territorio e i suoi abitanti al fine di collocare la propria azione sul terreno pratico delle passioni e degli interessi dei sudditi. *Notitia* sono infatti i saperi la cui conoscenza è necessaria al corretto governo del territorio e dei suoi abitanti: forme e modi di vita dei propri sudditi, il loro numero, le loro attività, le loro abitudini; conformazione del territorio dal punto di vista economico e geografico (dotazioni naturali, produzioni manifatturiere, mezzi di sussistenza). Il fine principale è quello di conservare e far sviluppare quanto si governa. Non è un caso, come abbiamo visto, che all’inizio della sua trattazione, di fronte al problema di «qual sia opera maggiore, l’aggrandire, o ‘l conservare uno Stato», Botero chiarisca che

Senza dubbio, che maggior opera si è il conservare, perché le cose umane vanno quasi naturalmente hora mancando, hora crescendo, à guisa della Luna, à cui sono soggette: onde il tenerle ferme, quando sono cresciute, sostenerle in maniera tale, che non scemino, e non precipitino, è impresa d’un valor singolare e quasi soprahumano [...]. S’acquista con forza, si conserva con sapientia; e la forza è commune à molti; la sapienza è di pochi.²⁰

Proprio in ragione di questa finalità conservativa, e della logica strumentale che la sottende, cambia profondamente anche lo statuto della *prudentia* e della *sapientia*, ora intese non più soltanto come virtù morali, ma come strumenti pratici di intervento politico, attraverso i quali il principe può misurarsi con le instabili passioni degli uomini,

questa ipotesi viene argomentata con adeguati riferimenti bibliografici. La linea interpretativa che vede in Giovanni Botero l’emergenza di una «formalizzazione paradigmatica» del discorso sulla *ragion di stato* è introdotta da Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano* cit., p. 67.

¹⁹ Botero, *Della ragion di stato*, p. 1.

²⁰ Ivi, pp. 5-6.

che rendono l'esercizio del governo sempre esposto al rischio dei *romori* e dei *sollevamenti*.²¹ Se intende conservare il suo dominio, quindi, il principe deve, secondo Botero, «conoscere la natura, gl'ingegni e l'inclinationi de' sudditi»,²² ovvero

la notitia di tutte quelle cose che spettano alla cognitione degli affetti e de' costumi (che si dichiarano copiosamente da' filosofi morali) o alle maniere de' governi (che si esplicano da' politici), perché la morale dà la cognitione delle passioni comuni a tutti, la politica insegna a temperare o secondare queste passioni e gli effetti che ne seguitano ne'sudditi, con le regole del ben governare.²³

A partire da Botero e dalla riflessione italiana sulla ragion di Stato, per governare non è più sufficiente il ricorso a principi generali di ragione, saggezza e prudenza, poiché il governante necessita di saperi e conoscenze dettagliate che gli consentano di intervenire all'occorrenza sui comportamenti e sulle relazioni sociali tra i sud-

²¹ Il registro semantico di due nozioni classiche come quelle *sapienza* e *prudenza* subisce, a partire dal XVI secolo, una decisiva trasformazione. Com'è stato segnalato da Vittorio Dini, nel XVI secolo, in particolare nella trattatistica italiana sulle *buone maniere* e sulla *civil conversazione*, oltre che nel discorso politico della *ragion di stato*, si sarebbe assistito al passaggio del registro semantico della prudenza dalla virtù al comportamento, che segnalerebbe uno spostamento dal piano speculativo – tipico della riflessione teologica medievale – verso ambiti dell'azione umana più direttamente legati a problemi pratici: «L'oggetto della ricerca non è più la virtù dianoetica, ma il comportamento, nella sua storicità; l'obiettivo non è, come nella tradizione classica, la definizione delle condizioni intellettuali della virtù e della prudenza, bensì la norma del comportamento; l'esito è l'artificio, la tecnica»: V. Dini, *La prudenza da virtù a regola di comportamento: tra ricerca del fondamento ed osservazione empirica*, in V. Dini, G. Stabile, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia nella prima età moderna*, Napoli, Liguori Ed., 1983, pp. 13-125, p. 77; cfr. anche D. Taranto, *Le virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli Antichi*, Napoli, Bibliopolis, 2003; V. Dini, *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*, Milano, FrancoAngeli, 2000.

²² Botero, *Della ragion di stato*, p. 53.

²³ Ivi, p. 50.

diti, al fine di suscitare il loro consenso attivo verso l’attività di governo.²⁴ L’arte di governare viene così ad essere indirizzata verso campi di intervento che abbracciano le molteplici sfere dell’esistenza, in particolare quei settori della vita sociale che coinvolgono gli interessi e le passioni private dei sudditi.²⁵

Da questo punto di vista, è anche utile chiarire come il paradigma conservativo della ragion di Stato di Botero ponga al centro della riflessione politica la questione dei conflitti e delle ribellioni, il modo di evitare i *sollevamenti* e di governarli al fine di scongiurarne l’impatto distruttivo per la stabilità del potere politico. Al cuore della proposta di Botero si trova, quindi, il problema di come affrontare il turbolento avvicinarsi di lotte intestine e di guerre civili, che scuotono gli assetti di potere interni ai principati e alle signorie – non meno che alle repubbliche – e che sembrano doversi annoverare tra le cause principali della rovina degli stati. L’obiettivo di garantire la «pace» e la «quiete» dei sudditi, secondo Botero, non può essere conseguito senza il ricorso ad una strategia prudenziale, che veda il principe impegnato in prima persona nell’apprendere e nell’applicare gli strumenti e le tecniche necessarie per far fronte alle diverse circostanze corruttive della stabilità di uno Stato. Descrivendo i «modi di conservare» uno Stato, infatti, Botero si sofferma in particolare

La conservatione di uno Stato consiste nella quiete, e pace de’ sudditi, e questa è di due sorti, come anco il disturbo, e la guerra: perché, ò sei disturbato da’ tuoi, ò dà stranieri: dà tuoi puoi esser travagliato in due

²⁴ Cfr. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit.

²⁵ Insiste con particolare efficacia su questo punto anche R. Descendre, nella sua introduzione all’edizione critica del trattato di Botero, *Delle cause della grandezza delle città* (1588): *La città e il mondo. Comparativismo geografico e teoria della crescita urbana all’inizio dell’età moderna*, in G. Botero, *Delle cause della grandezza delle città*, Roma, Viella, 2016, pp. 7-52. La volontà di produrre conoscenze utili all’uomo di governo animerebbe l’intera problematica politica boteriana, come testimoniato anche dall’ambizioso progetto delle *Relazioni universali* (1591-1596), nelle quali l’autore si poneva l’obiettivo di riunire un’immensa mole di conoscenze antropogeografiche, dando vita ad una sorta di manuale di “geografia politica”, che avrebbe definito le origini della statistica e della geopolitica moderne; su questo punto si veda R. Descendre, *L’état du monde. Giovanni Botero entre Raison d’État et géopolitique*, Genève, Droz, 2009.

maniere: perché, ò combattono l'un contra l'altro, e si chiama guerra civile, ò contra il Prencipe, e si dice sollevamento, ò ribellione.²⁶

Il riferimento alle condizioni di instabilità proprie delle corti italiane di fine Cinquecento è diretto ed esplicito: le guerre intestine tra fazioni, in cui erano in gioco i sottili equilibri di potere all'interno dei fragili assetti istituzionali delle città e delle signorie, unite al rischio permanente di invasione da parte degli eserciti dei sovrani delle nascenti monarchie europee, espongono lo Stato al rischio permanente di dissoluzione. Se in ultima istanza resta confermata la necessità di tener viva e attiva una specifica "ragione di guerra", di fronte a tale situazione critica, la ragion di Stato di Botero si preoccupa in via preliminare di individuare quelle strategie di intervento – note come *capi di prudenza* – attraverso le quali il principe può arginare e contrastare i processi degenerativi che minacciano il suo *dominio* (alleanze, colpi di mano, guerre di conquista o difensive, rivolgimenti costanti nell'equilibrio tra i diversi poteri, calcolo dei tempi, rapidità delle decisioni, il saper temporeggiare, il sapersi destreggiare tra tecniche di simulazione e dissimulazione). Al cuore di questi sforzi appare centrale la categoria di interesse, poiché – come egli dichiara nelle *Aggiunte alla Ration di Stato* – «ragion di Stato è poco altro, che ragion di interesse»:²⁷ ossia, il governo prudente persegue una organizzazione della vita della città in cui devono avere pieno riconoscimento anche le ragioni degli interessi particolari. La prudenza politica diviene quindi opera di comunicazione e di mediazione tra le parti e le particolarità che sono espresse da corpi sociali diversi; in particolare, il governante deve affidarsi ai più "conservatori tra essi", i ceti mezzani. In un significativo passo dei *Capitani* dedicato al duca Carlo Emanuele così Botero si esprime: «invero tra tutte le opere di prudenza civile non ve n'è alcuna più commendabile, che quella con la quale gl'interessi privati co' pubblici si congiungono».²⁸ La ragione di Stato è anche una ragio-

²⁶ Botero, *Della ragion di stato*, p. 53.

²⁷ G. Botero, *Aggiunte alla Ration di Stato*, Venetia, presso Gio. Battista Ciotti, 1598, p. 34.

²⁸ G. Botero, *I Capitani*, Torino, appresso G. Tarino, 1607, p. 228.

ne di calcolo dell’interesse dello Stato come composizione degli interessi particolari che lo abitano.²⁹

4. Non è stata ancora indagata a sufficienza l’influenza della proposta boteriana, e in termini più complessivi quella direttamente esercitata dalle scritture italiane della ragion di Stato, sulla riflessione politica europea dei decenni successivi; fatte forse le debite eccezioni per quanto attiene ai percorsi esplicitamente riconducibili al machiavellismo e al tacitismo.³⁰ E se il contesto italiano ci consegna un corpus relativamente omogeneo di scritti che da Botero giunge forse al suo termine con la pubblicazione del testo di Chiaramonti nel 1632, ricostruire il tragitto europeo del lemma e del concetto di “ragion di Stato” resta un impegno ancora tutto da perseguire. Una tale impresa è resa certamente difficile da una serie di questioni teoriche che sono, a nostro parere, ancora da sciogliere appieno. La prima, e forse più rilevante, è data proprio dal ruolo e dalla collocazione del testo boteriano nel quadro più ampio di una trasformazione nei saperi sulle arti del governo e sullo Stato che, secondo linee di sviluppo assolutamente differenziate, *precedono* lo scritto del benese. Se il gesuita torinese scrive nel contesto della cosiddetta “contro-Riforma cattolica”, egli certamente raccoglie e rielabora un nucleo di temi che derivano dalla trattatistica politica umanistica. Pertanto, si potrebbe legittimamente individuare in Botero un punto di svolta nella trattatistica sulle arti del governo, ma si potrebbe altrettanto legittimamente argomentare che il suo testo si colloca in una sostanziale continuità con il passato umanistico-rinascimentale. In secondo luogo, ai fini della ricostruzione dell’influenza che la ragion di Stato esercita sulla letteratura politica europea tra la fine del Cinquecento e per almeno tutto il Seicento, si pone l’urgenza di inda-

²⁹ Sugli interessi di stato, in rapporto alla ragion di Stato, vedi D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Comynnes a Nicole (1524-1675)*, Napoli, Liguori, 1992; Id., *Ragion di Stato e ragione di interesse*, in *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, a cura di P. Schiera, Napoli, L’Officina Tipografica, 1996, pp. 189-245.

³⁰ Si veda *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, a cura di G. Borrelli, Napoli, Archivio della Ragion di Stato, 1999; per quanto concerne i percorsi del “machiavellismo”, G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell’età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

gare il contributo diretto della letteratura italiana all'emergere di un modo nuovo di pensare e praticare le arti del governo e dello Stato, ma anche di ricostruire una più complessiva "temperie culturale" che dalla letteratura umanistica, attraverso le letture di Machiavelli e di classici come Tacito, Livio, Cicerone e Aristotele, giunge a Botero, ma anche a Lipsio e ai tanti percorsi del machiavellismo, del tacitismo, della *ratio status* primo moderna. Se non la lettera della ragion di Stato, questo percorso potrebbe piuttosto far emergere un orizzonte di temi e di problemi accomunati dall'istanza di pensare lo Stato a partire dalle necessità del suo governo. Ed in effetti, se non sono molte le tracce che portano "Botero in Europa", non è invece difficile tracciare, anche per grandi linee, i percorsi di una più ampia trattatistica politica sulle arti del governo e dello Stato a diverso titolo riconducibile all'orizzonte teorico della conservazione politica. Si pensi, ad esempio, allo sviluppo di discorsi e pratiche di ragion di Stato che in Francia è ampiamente presente: nel II capitolo della seconda parte del suo *Testament politique* Richelieu ne individua i criteri ispiratori nello scrivere che «la raison doit être la règle et la conduite d'un État» (II, II, 8). Il cardinale fa esplicito riferimento alla necessità di applicare la prudenza politica secondo il principio tutto pratico della "dolcezza" (*douceur*), col fine di spingere all'obbedienza gli uomini attraverso la persuasione e il riconoscimento ragionevole degli interessi delle parti. In tal senso, la principale norma del governo secondo prudenza è: «négociersans cesse, ouvertement ou secrètement, en tout lieux».³¹

Allo stesso modo, le annotazioni di Mazzarino nel *Breviarium politicorum*³² avevano segnalato la necessità di far riferimento alle arti prudentziali proprie di una comunicazione "sdoppiata", tra visibile e invisibile, nel governo dello Stato. Altre modalità di espressione di una nuova ragione di governo e che sono sicuramente prossime ai dispositivi di tipo prudentziale sono quelle suggerite in Francia negli scritti di Montchre-

³¹ Armand du Plessis, cardinal duc de Richelieu, *Testament Politique*, Amsterdam, Henry Desbordes 1688, II, VI, 24; vedi *Testament politique de Richelieu*, Paris, ed. par Françoise Hildesheimer, Société de l'Histoire de France, Honoré Champion, 1995.

³² *Breviarium politicorum secundum rubricas mazarinicas*, Coloniae Agrippinae, Typis Ioannis Selliba, 1684 (ed. it. *Breviario dei politici secondo il cardinale Mazzarino*, a cura di G. Macchia, Milano, SE, 2019).

stien, per il quale governo politico deve prendersi cura della vita complessiva dei cittadini, del loro lavoro e del loro benessere. Nell'amministrazione delle relazioni tra governati e governanti è necessario saper favorire la rete “degli scambi”, perché se gli individui sono liberi di operare per il proprio arricchimento, il principe può più facilmente acquisire consenso ed offrire una forma gerarchicamente ordinata ai poteri. Nell'area francese, come termine di mediazione e di sviluppo “interno” delle pratiche di sovranità, la politica espressa dall'arte della conservazione tende decisamente a diventare *police*: arte della conduzione della popolazione nel suo complesso, al fine di conservare il potere e favorire, al contempo, il “benessere” – e non il bene – comune. In questo caso, il monarca è impegnato a favorire la produzione di saperi tecnici, amministrativi ed economici, adeguati. L'emergere dell'economia politica nel seno delle scritture dall'*oeconomica* rinascimentale, nel contesto dei nuovi saperi di governo rappresenta bene l'allargamento delle funzioni di diretto interesse politico – e quindi della natura – dello Stato.³³ Per quanto concerne i paesi dell'area germanica – come ha invece ricostruito Michael Stolleis – a partire dalla fine della guerra dei Trent'anni, ed in particolare dall'opera di Conring del 1640, prende avvio un'ampia letteratura dedicata ai temi della ragion di Stato, in riferimento diretto in questo caso agli sviluppi propri dell'aristotelismo politico.³⁴ L'attenzione è allora posta a codificare quei dispositivi di governo che rendono possibile l'amministrazione e la gestione governamentale del popolo: di qui la proposizione di una copiosa produzione di saperi che si condensa intorno alla scienza di Polizia (*Polizeiwissenschaft*) e al Cameralismo.³⁵

³³ Cfr. P. Sebastianelli, *Homines oeconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna*, Roma, Aracne, 2017; I. Hont, *Jealousy of trade. International Competition and the Nation-state in Historical Perspective*, Cambridge (Mass.), Belknap Press, 2005.

³⁴ Oltre al testo già citato di Stolleis, cfr. anche R. Schito, *Alla ricerca della sovranità. Fonti e percorsi nella Germania del XVII secolo*, Milano, Carocci, 2011, e M. Scattola, *Politica architectonica. L'aristotelismo politico nel dibattito politico tedesco della prima età moderna*, «Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas», 19/1 (2016), pp. 15-33.

³⁵ Tra tutti si veda il volume di P. Schiera, *Il cameralismo e l'assolutismo tedesco. Dall'arte di governo alla scienza dello Stato*, Milano, Giuffrè, 1968; cfr. anche H.

Scienza della *Police*, *Polizeiwissenschaft*, *policy*, governo camerale: sono tutte modalità differenti di istruire un'autorità di comando, che pur affondando le loro radici nell'aristotelismo politico, operano secondo un differente modello teorico che tenta di costruire un più diretto legame tra l'orizzonte giuspubblicistico della sovranità – di matrice bodiniana – e le nuove arti camerali del governo.

Altrettanto interessante è il caso dell'Inghilterra, dove all'uso limitato nella prima metà del Seicento della locuzione di ragion di Stato alle condizioni di esercizio della prerogativa assoluta da parte del sovrano, viene via via sostituendosi, a partire dalla metà del secolo, nei trattati ma anche nei discorsi propriamente politici, un'elaborazione che affianca temi e prospettive prudenziali ai percorsi della sovranità parlamentare o anche di più specifici percorsi di tipo repubblicano. Nonostante la mole di studi sui diversi aspetti della cultura politica inglese tra Cinque e Seicento, e sulle sue molteplici connessioni con le tradizioni teoriche continentali, restano ancora ad oggi pochi gli studi sistematici sull'influenza della letteratura italiana della ragion di Stato in Inghilterra, fatta eccezione per quella parte riconducibile piuttosto alle traiettorie del machiavellismo e del tacitismo. I lavori espressamente dedicati a questo argomento sono a tutt'oggi relativamente pochi, e variamente distribuiti nell'arco di oltre secolo. Dopo gli importati studi di Francis Wormuth dedicati alla prerogativa assoluta e di George Mosse, dobbiamo attendere la più complessiva ripresa degli studi sulla ragion di Stato che prende avvio nel corso degli anni '70 del Novecento per vedere ripreso il tema della sua declinazione inglese nella prima modernità.³⁶ Per giungere, oggi, ai più recenti studi di Quentin Skinner, Richard Tuck, Geoff Baldwin, Istvan Hont, Thomas Poole o Jamie Trace. Questa letteratura mette bene in risalto quanto difficile sia un raffronto tra la cultura politica inglese della fine del

Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absolutistischer Staat*, Wiesbaden, Steiner, 1970.

³⁶ Cfr. F. D. Wormuth,; d., I *The Holy Pretence: a study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*, Oxford, Basil Blackwell, 1957; D. S. Berkowitz, *Reason of State in England and the Petition of Right, 1603-1629*, in *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, a cura di R. Schnur, Berlin, Duncker & Humblot, 1975, pp. 165⁻²¹².

Cinquecento e del Seicento con la letteratura italiana della Ragion di stato che da Botero prende avvio. Eppure, la questione, oltre che il vocabolario, della ragion di Stato appaiono correntemente nel linguaggio politico dell'epoca: *Laws of State*, *Prerogative*, *Policy*, *Statecraft*, *Judgment*, *Mystery of State*, oltre ai più consueti *Interest of State*, *public Good*, *common Weal*, *Discretion*, *State Necessity*, *Ratio imperandi*, *arcana imperii*, *salus populi*. In estrema sintesi, sono almeno due le traiettorie di ciò che, a diverso titolo, ed almeno per tutta la prima metà del XVII secolo, possiamo indicare come *English Reason of State*: una relativa ai particolari sviluppi della cultura machiavelliana di cui l'epoca elisabettiana fu coltivatrice, che nelle categorie di *policy* e *statecraft* trova il suo centro teorico; l'altra che fa riferimento ad un percorso distinto che getta le sue radici in una differente tradizione “giuridico-politica”, che registra gli sviluppi inglesi delle idee di sovranità e di *absolute Prerogative*. È importante allora mettere in risalto come nella seconda metà del secolo, dall'incrocio di questi percorsi, attraverso le vicissitudini connesse alla fase rivoluzionaria e parlamentare, si sia strutturata una modalità più complessa di tematizzare la ragion di Stato. Essa appare come l'articolazione di una ragione dello stato, ossia di una “scienza della politica” capace di produrre governo, conservazione e amministrazione di una realtà politica e istituzionale non più riducibile alla funzione centrale, al “corpo” del monarca. Parte, forse, di un più complessivo processo di “spersonalizzazione” dello Stato che non caratterizza affatto in via esclusiva la ragion di Stato.

Nella traiettoria della *ratio status* inglese della seconda metà del secolo, al cuore di questo percorso di affermazione di un sapere dello Stato e di un sapere intorno alla *ratio* dello stato, due autori sono fondamentali, forse non a caso entrambi espressione dello schieramento repubblicano e parlamentare. In ambito parlamentare è innanzitutto Henry Parker ad argomentare una organizzazione del potere politico che si fondi sia sull'esercizio ordinario fissato dai termini della *Common Law*, sia su pratiche straordinarie di deroga di cui pure il Parlamento deve prendere responsabilità in modo da consentire sicurezza e benessere per la popolazione.³⁷ James Harrington, da parte sua, nel

³⁷ Cfr. M. Mendle, *Henry Parker and the English Civil War. The political thought of the public's “privado”*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

System of Politics,³⁸ definirà il compito della ragion di Stato come pratica corrente dell'amministrazione degli interessi dello Stato al fine di garantire il giusto equilibrio tra produzione/distribuzione della ricchezza e forma specifica del governo. La finalità esplicita è quella della conservazione dell'organizzazione statale: amministrare significa dover ammettere sia l'esercizio del potere politico ordinario sia l'applicazione di dispositivi prudenziali straordinari. Per tornare, invece, in un ambito monarchico, e nel quadro della restaurazione Stuart, George Savile, marchese di Halifax, medierà tra queste diverse istanze nella sua concezione del *trimmer*, figura di uomo politico capace di coniugare una serie di prerogative di comando con gli sviluppi ordinari delle leggi civili e le competenze dell'amministrazione e della gestione istituzionale. Analoghe considerazioni andrebbero fatte per quanto attiene ai percorsi propri di qualcosa che potremmo definire come una "ragion di Stato repubblicana" che prende avvio in Olanda e nelle Province Unite nel corso del Seicento, evidentemente nel contatto diretto con l'esperienza britannica e nel contrasto con quella spagnola oppure a quelli di una specifica "ragione di Stato della Chiesa"³⁹. Una simile rassegna resta comunque parziale: importanti studi sono infatti dedicati anche a ricostruire gli svolgimenti autonomi dei machiavellismi e della *ratio status* nelle aree dell'est Europa.

Al di là degli elementi di contesto che essi offrono, questi brevissimi accenni sono utili per restituire due degli snodi centrali – storico e teorico – delle ricerche sulla categoria di ragion di Stato. Il primo è relativo al dato che se la ragion di Stato si presenta come una riflessione sullo Stato che getta le sue radici in un'arte del governo, è del tutto possibile che essa si configuri diversamente a partire dalle

³⁸ Cito da *The Political Works of James Harrington*, ed. by J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 833-854.

³⁹ Sull'esperienze "olandesi" bastino H. Blom, *Morality and Causality in Politics. The rise of Naturalism in Dutch Seventeenth Century Political Thought*, Rotterdam, [Università di Utrecht], 1995; J. Waszink, *Introduction*, in J. Lipsius, *Politica. Six books of Politics or Political Instruction*, Assen, Van Gorcum, 2004, pp. 3-203; A. Weststeijn, *Machiavelli in Dutch colonial ideology. Caspar Barlaeus, Johan Maurits of Nassau, and the Imperial prince*, «Storia del pensiero politico», 2 (2017), pp. 177-196; sulla "ragion di Chiesa" il recente volume a cura di G. Borrelli-L. Coccoli, *Ragion di Stato e Ragioni della Chiesa*, Napoli, Bibliopolis, 2019.

forme che questo governo deve assumere nei differenti ambiti. La ragion di Stato come “conoscenza” si esprime necessariamente anche come ragione di uno stato particolare, sia esso monarchico o repubblicano, assoluto o costituzionale. Il secondo, è il problema del confronto tra questa modalità prudenziale di concepire e praticare la politica, e di pensare lo Stato a partire dalle arti e dalle *rationes* del suo governo, con gli sviluppi storici che porteranno all’affermazione in Europa, a partire dal Settecento, dell’ordinamento giuridico-politico della sovranità. In tal senso, sono ancora tutti da ricostruire i complessi rapporti, di conflitto ma anche di complementarità, che si compongono tra la produzione dei poteri politici di comando nella storia europea secondo la logica giuridico-politica della sovranità, che sfoceranno nella costruzione degli apparati di decisione e di governo dello Stato di diritto, e quelle modalità differenti, “governamentali”, espresse dalla trattatistica della ragion di Stato. Su questo punto conviene forse far riferimento, ancora una volta, alle intuizioni di Michel Foucault, che nelle lezioni dedicate alla nascita della biopolitica del gennaio 1979 differenziava in modo inusuale la ragion di Stato e l’orizzonte liberale dello Stato di diritto. Egli argomentava che sì, essi sono «due sistemi separati, estranei, incompatibili, ma che ci sono due procedure, due coerenze, due maniere di fare eterogenee e bisogna ben ricordarsi che l’eterogeneità non è mai principio di esclusione e non impedisce né la coincidenza, né la congiunzione, né la connessione».⁴⁰ Ed allora, interrogarsi ancora oggi sull’esperienza storica e teorica della ragion di Stato è utile per porre in risalto, nella cosiddetta globalizzazione, quanto ancora attuale sia l’indagine sullo Stato o, se si vuole, sulle ragioni che lo fondano, lo giustificano e ne orientano l’azione. Tanto nei suoi percorsi teorici, quanto nelle sue differenti realizzazioni politiche e istituzionali, la ragion di Stato si è del resto intrecciata con i percorsi storici di costituzione dello Stato moderno, qualunque forma istituzionale esso abbia di volta in volta assunto e quale ne sia stato il nucleo di sovranità. L’importanza, che a partire dagli anni ‘90 del secolo scorso hanno assunto gli studi sulla ragion di Stato, è non a caso parte di un più ampio dibattito sul ruolo dello Stato nel contesto della cosidd-

⁴⁰ M. Foucault, *Nascita della Biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 49.

detta globalizzazione e dell'affermarsi di forme nuove di *governance* globale e locale. L'attenzione per la tradizione italiana della ragion di Stato richiama allora l'importanza, ancora oggi, di non abbandonare l'indagine intorno alla "ragione dello Stato" e alle trasformazioni attuali delle tecniche, delle procedure e delle forme del suo governo.

SOVRANITÀ E DIRITTO DI RESISTENZA.
DALLE *VINDICIAE* AL *SECONDO TRATTATO*
SUL GOVERNO CIVILE

Ermanno Vitale

1. *Sovranità senza (diritto di) resistenza: Hobbes.*

Il teorico per eccellenza dello Stato moderno, della sua genesi a partire dal superamento del particolarismo feudale, è stato Thomas Hobbes. Com'è noto, Hobbes inventa, a sua volta riprendendo il linguaggio del giusnaturalismo medievale, un dispositivo di costruzione dello Stato, il grande Leviatano, a partire da una condizione prepolitica e antipolitica, concepita a guisa di un esperimento mentale, di un'ipotesi razionale, che definisce stato di natura. Questa condizione originaria – e immaginaria, pensata al solo fine di comprendere l'esigenza della sottomissione più completa possibile al potere sovrano, unico modo di garantire pace e sicurezza agli individui – è di per sé intrinsecamente conflittuale e come tale è utile che sia superata dando forma alla società civile o Stato mediante il *pactum unionis*, un patto che contestualmente fonda tra i contraenti l'impegno reciproco a rinunciare allo *ius in omnia* (e dunque alla conflittualità perenne) e l'impegno a darsi un sovrano, un potere comune in grado di tenere tutti in soggezione, che viene autorizzato dal patto medesimo a stabilire norme e prendere decisioni pubbliche in nome e per conto dei contraenti divenuti così cittadini. Tutti dovranno al sovrano obbedienza semplice, tale che non se ne possa immaginare una maggiore. In altri termini, ogni decisione e azione del sovrano saranno riconosciute da ogni cittadino come se fossero proprie.¹ Solo a questa

¹ *De cive* V, 11. «Questo potere e diritto di comandare consiste nel fatto che ciascuno dei cittadini ha trasferito ogni sua forza e potere in quell'individuo o in quell'assemblea. Questa trasmissione [...] non significa altro che la rinuncia al proprio diritto di opporre resistenza» (tr. it. in *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, Torino, Utet, 1959, p. 151).

condizione il sovrano può garantire ai suoi cittadini un livello ragionevole di pace e sicurezza, quel livello che permetterà a ciascuno di essi di dedicarsi non a sopravvivere ma a sviluppare i propri talenti nelle diverse attività umane. Il dissenso non trova alcuno spazio, perché il dissenso conduce, secondo Hobbes, rapidamente al ritorno allo stato di natura, cioè a quella condizione di conflitto autodistruttivo che è il vero grande male della condizione umana.

Quando Behemoth, il mostro che raffigura la guerra civile, riesce a sconfiggere Leviathan, che rappresenta l'ordine duraturo di una società civile ben costituita, all'origine di questa sconfitta troviamo i comportamenti sediziosi alimentati a loro volta dall'esercizio del dissenso. Detto altrimenti, ogni forma di resistenza, anche solo intellettuale, al potere politico è considerata nefasta e pericolosa, e dunque da reprimere duramente. I cittadini ne sono perfettamente consapevoli. I casi di disobbedienza e resistenza che Hobbes ammette come ragionevoli sono relativi esclusivamente al tentativo di proteggere la propria vita e quella delle persone così care da potersi considerare quasi come un'estensione di sé stessi, sulla base dell'unico diritto che soggettivamente si conserva dopo aver concluso il patto d'unione: il diritto alla vita. Coerentemente, se lo scopo del patto d'unione è garantire agli individui la vita, non si può chiedere loro di obbedire a un ordine che imponga di togliersela o di non resistere a chi vi attenti.² Il sovrano, peraltro, non ha alcun bisogno di dare questo tipo di comandi, e ha *ad abundantiam* le forze per piegare ogni sorta di resistenza individuale. In ogni caso, agli albori teorici dello stato moderno, la resistenza politica può esistere solo come fatto, mai come diritto: ossia come situazione che vede sorgere una o più fazioni all'interno di uno Stato presumibilmente mal costruito, che poggia su incerte fondamenta teoriche perché non ha preso sul serio la "filosofia civile" che Hobbes ritiene di aver dimostrato così come Euclide la sua geometria.

Eppure, per quanto possa apparire paradossale, è proprio a partire da Hobbes, e dal modello teorico che è possibile ricostruire mediante le sue opere politiche maggiori, che possiamo trovare buoni argomenti

² Ivi, II, 18: «Nessuno, qualunque cosa abbia pattuito, si può obbligare a non opporsi a chi voglia ucciderlo, ferirlo o infliggergli qualsiasi altra lesione» (p. 106).

in favore non della resistenza, ma del diritto di resistenza. Un diritto forse non solo moralmente ma anche giuridicamente sostenibile. Prima di Hobbes, prima della genesi teorica dello stato moderno, il modello prevalente secondo cui spiegare la genesi della polis, o della Civitas, era quello organicistico, soprattutto nella versione contenuta nel primo libro della *Politica* di Aristotele. L'uomo è per natura animale sociale e non può vivere se non partecipando della vita comunitaria. I membri di una comunità politica sono al servizio della comunità medesima, la cui "salvezza" deve essere il fine supremo: le parti sono funzionali e devote al tutto. Coloro che eventualmente decidessero di ribellarsi sono considerati come l'insorgere di una malattia da cui il corpo della polis va liberato al più presto. A meno che, ovviamente, i ribelli non risultino vittoriosi, provocando un mutamento politico senza però mutare la visione organicistica sottostante: chi esce sconfitto o perisce o va in esilio, perché l'armonia della città non può tollerare il conflitto.

Si potrebbe subito replicare che la figura del tirannicida, un caso esemplare di resistenza al potere, è ben conosciuta nell'antichità e nell'età di mezzo. Tuttavia, ciò che resta debole, e credo non possa essere altrimenti in una matrice politica organicistica, è l'argomentazione che permette di passare dal piano del fatto a quello del diritto. Il caso paradigmatico, ancorché letterario, è quello di Antigone. Nella tragedia di Sofocle, Antigone si oppone a Creonte, signore e tiranno di Tebe, non perché ha mandato a morte il fratello Polinice accusato di tradimento e di aver complottato con gli invasori argivi, ma perché gli ha negato gli onori funebri, stabiliti per chi appartiene a una nobile stirpe indipendentemente da qualsiasi altra considerazione. Si oppone rivendicando le leggi non scritte, le antiche consuetudini, in fondo una sorta di diritto naturale contro il diritto positivo prodotto da Creonte, a quel tempo sovrano di Tebe. Per quanto la nostra simpatia vada istintivamente all'eroina sofoclea, occorre riconoscere che ogni argomentazione che volesse fondare il diritto a resistere, a disobbedire, su un qualche riferimento alle norme valide dalla notte dei tempi e alla natura delle cose è debole, oltre che piuttosto ambiguo. La natura, o la volontà delle divinità, o ancora quella seconda natura che sono le antichissime consuetudini, non si conoscono se non per bocca dei loro

interpreti. Interpreti che non possono essere smentiti da ciò che interpretano, da una fonte autentica, ma eventualmente solo da altri interpreti. Alla natura si può far dire tutto e il contrario di tutto. Si tratta, in ultima analisi, di un confronto tra opinioni differenti, per quanto pretendano tutte di essere universalmente legislative. Così Hobbes ha buon gioco a sostenere che la differenza fra un monarca e un tiranno consiste solamente nella diversa opinione che i sudditi hanno a proposito delle sue decisioni e del suo comportamento, per lo più motivata dai danni che ritengono di aver subito o dai vantaggi di cui pensano di aver beneficiato a seguito di tali decisioni. L'uccisione del sovrano è un gesto estremo – eclatante – all'interno della lotta senza fine per il potere che permea la vita di qualsiasi comunità politica, gesto la cui spiegazione va però ricondotta a queste dinamiche, a quel misto di interessi e di passioni che agitano sotto traccia anche la comunità più organica e armonica. Insomma, si potrebbe concludere che fare appello a qualsiasi forma di leggi non scritte per giustificare il tirannicidio o qualsiasi altra forma di resistenza al potere costituito è, paretianamente, una derivazione. O, se si preferisce, che nonostante il grande sforzo argomentativo prodotto da Platone per bocca di Socrate, alla fine Trasimaco aveva ragione, come paradossalmente dimostrano l'ottavo e nono libro della *Repubblica*. La giustizia è il diritto di chi è, temporaneamente, il più forte nella città. L'ideale platonico di giustizia viene sbaragliato dal pragmatico realismo trasimacheo.

2. Sovranità con (diritto di) resistenza: le *Vindiciae* e Althusius

Diverso è il discorso se invece del modello organicistico degli antichi si assume il modello individualistico e contrattualistico dei moderni che fa capo a Hobbes ma che trova altre possibili declinazioni aperte al diritto di resistenza non solo a fine Seicento nell'opera di Locke ma anche in alcuni testi del tardo Cinquecento e di inizio Seicento, quali le *Vindiciae contra tyrannos* e la *Politica methodice digesta* di Althusius. In entrambi questi testi indubbiamente sopravvivono, come vedremo, aspetti armonicistici, peraltro non del tutto assenti neppure nel *Secondo trattato sul governo civile* di Locke. Tuttavia l'asse centrale della riflessione ruota attorno all'idea che l'obbligazione politica, il dovere dell'obbedienza da parte del cittadino, sia comunque fondato, in origine, sul consenso, su un

patto o contratto che vincola il governante tanto quanto i governati. All'obbedienza semplice, vale a dire incondizionata, propugnata da Hobbes – ossessionato dal timore che ogni forma di dissenso sfociasse inevitabilmente nel ritorno al *bellum omnium contra omnes* dello stato di natura – si sostituisce l'idea che l'obbedienza sia dovuta ma condizionata, e che la condizione dell'obbedienza consista nel rispetto, da parte del sovrano, dei diritti che i cittadini non hanno alienato al momento del patto di soggezione. Il sovrano deve esercitare il suo potere nei limiti previsti dal contratto. Per quanto possa essere una finzione, il contratto è l'elemento che fonda e giustifica una valutazione non solo morale, e neppure solamente politica, bensì propriamente giuridica dell'esercizio del potere da parte del sovrano. Una parte contraente imputa all'altra non un comportamento immorale o un generico malgoverno, ma la violazione di obblighi contrattuali. Va da sé che il giudizio su questa violazione non può prevedere la figura di un terzo quale giudice imparziale. E che il soggetto contraente identificato come il "popolo" non potrà ragionevolmente essere un soggetto che esprime una volontà ben definita e unanime, bensì sarà presumibilmente costituito da una parte, più o meno numerosa, del popolo stesso. Per entrambe queste ragioni la dimensione giuridica si contrae immediatamente per lasciare nuovamente spazio a quella del conflitto politico. Tuttavia la dimensione giuridica resta presente, e nel tempo trasformerà l'esigenza di porre limiti al potere e di condizionare l'obbedienza del cittadino espressa sotto forma diritto di resistenza nell'esigenza di costituzionalizzare il potere politico, qualunque ne sia la forma. Ma con le costituzioni e i controlli di costituzionalità possiamo dichiarare terminata la storia e l'esigenza del diritto di resistenza?

Le *Vindiciae contra Tyrannos*, scritte in ambiente ugonotto da autore ignoto, sotto lo pseudonimo di Stephanus Junius Brutus, sono, in tema di diritto di resistenza, il primo, e forse più importante testo cerniera fra antichi e moderni. Sicuramente l'argomentazione fa propria una visione ancora organicistica della città e della politica, intesa come arte del buongoverno e centrata sull'idea della *salus rei publicae suprema lex*, secondo cui compito prioritario è preservare la comunità politica: al contempo emerge con chiarezza il tema del rapporto, fondante la comunità, di natura contrattuale che, sia pure al cospetto di

Dio e della sua legge, lega il governante ai governati. L'incipit della *Prefazione ai principi cristiani* identifica l'avversario di questa visione della politica in Niccolò Machiavelli:

So bene che, pubblicando queste Questioni di Stephanus Junius Brutus, che toccano il vero diritto e il potere del principi sul popolo e del popolo sul principe, ci saranno persone che mi disapproveranno, poiché, pur mostrandosi contrari alla cattive pratiche, ai consigli dannosi, alle massime false e pestifere del fiorentino Niccolò Machiavelli, l'hanno per guida al governo degli affari di Stato³

mentre le quattro *Questioni* propongono un discorso che mostra come occorra mantenere la vera maestà del principe e dei re [...] e conservare al popolo quel diritto che le buone leggi e i buoni costumi approvati dalle nazioni hanno stabilito con un medesimo consenso». ⁴ Dunque, dalla *Vindiciae* non emerge nessun intento apertamente rivoluzionario, nessuna volontà di abbattere principi e monarchi per sostituirvi governi repubblicani o addirittura democratici. Tuttavia risulta evidente un percorso di progressiva “contrattualizzazione” del rapporto fra governante e governati il cui scopo è limitare il potere del principe. Inizialmente non si parla di contratto fra principe e popolo, ma si propone una riflessione sulla relazione fra i tre elementi cardine della comunità politica, Dio, il principe e il popolo, che per definizione è ecclesia, il popolo di Dio. Si configura una sorta di relazione a triangolo – la legge di Dio, quella del principe e il dovere d'obbedienza del popolo – in cui la prima, la legge di Dio, viene sempre e comunque in soccorso del (suo) popolo, ponendo limiti alla legge positiva del sovrano terreno e di conseguenza trasformando l'obbedienza semplice, incondizionata, in obbedienza condizionata dal rispetto, da parte del principe, della legge di Dio:

Si chiede se i sudditi sono tenuti a obbedire ai re, nel caso che essi impartiscano comandi contrari alle legge di Dio. Cioè a quale dei due, Dio o il

³ Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra Tyrannos. Il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, Torino, La Rosa ed., 1994, p. 5.

⁴ *Ibid.*

re, si dovrà piuttosto obbedire. Quando la questione sarà risolta con riguardo al re, cui si attribuisce un potere assoluto, lo sarà anche con riguardo agli altri magistrati. Per prima cosa la Sacra Scrittura insegna che Dio regna con la propria autorità, i re in suo nome: Dio da se stesso, i re da Dio; Dio ha una giurisdizione propria, i re sono delegati da lui. Ne segue che la giurisdizione di Dio non ha limiti, quella dei re al contrario ne ha, che il potere di Dio è infinito, quello dei re no; che il regno di Dio si estende in ogni luogo, quello dei re è compreso entro certi paesi e confini. [...] In breve, Dio è il solo proprietario e signore: tutti gli uomini, di qualsiasi grado siano, sono i suoi servitori, fattori, ufficiali e vassalli, che gli devono il censo secondo il bene che è stato loro affidato. Quanto è più alto il loro seggio, tanto più sono responsabili; quanto più sono stati elevati a cariche onorevoli, tanto più hanno oneri davanti a Dio.⁵

Fin qui la prima Questione, ovvero se i sudditi sono tenuti a obbedire ai principi, qualora essi impartiscano comandi contrari alla legge di Dio, pare muoversi ancora completamente nell'ambito della distinzione fra legge divina e naturale, da una parte, e legge umana e positiva, dall'altra, assegnando alla prima una ovvia superiorità. Per questa via si ritorna però al problema di Antigone, ossia al problema dell'interpretazione della legge divina e naturale, che consegna agli interpreti la decisione riguardo alla sua eventuale violazione da parte del reggitore terreno. Formalmente l'interprete è il popolo-chiesa, ma di fatto in questo modo si affida il ruolo ai pastori dell'ecclesia. Da un punto di vista hobbesiano, si potrebbe dire che la sovranità rimane al di sopra di ogni giudizio, semplicemente cambia la titolarità effettiva.

È con la terza Questione, «ovvero se è lecito resistere a un principe che opprime o rovina lo stato, e fino a che punto tale resistenza si estende. Parimenti a chi, in qual modo e da quale diritto ciò è permesso», che il patto diviene elemento dirimente per rispondere appunto ai quesiti posti:

Il popolo domandava al re se voleva regnare con giustizia e secondo le leggi; il re prometteva che l'avrebbe fatto. Allora il popolo rispondeva e prometteva che avrebbe fedelmente obbedito a colui che avesse impartito giusti comandi. Il re pertanto prometteva semplicemente e assolutamente, il popolo a una condizione; se questa fosse venuta meno,

⁵ Ivi, pp. 15-16.

il popolo sarebbe stato secondo diritto e ragione sciolto dalla sua promessa. Nel primo punto vi è l'obbligazione alla pietà; nel secondo alla giustizia; con quello il re promise di obbedire religiosamente a Dio; con questo, di impartire giusti comandi al popolo; con l'uno egli si obbligò a prendersi cura della gloria di Dio, con l'altro dell'interesse del popolo. Nel primo è contenuta questa condizione: "se osserverai la mia legge"; nel secondo: "Se riconoscerai a ciascuno il diritto che gli appartiene". Dio propriamente è il protettore e, se non è rispettato, il vendicatore del primo; quanto al secondo, l'autorità di reprimere chi è in difetto appartiene legittimamente a tutto il popolo o agli stati che lo rappresentano e hanno il dovere di difenderlo.⁶

Certamente, e in questo le *Vindiciae* si collocano ancora nell'ambito premoderno segnato dall'organicismo, non solo il patto del sovrano con Dio ma anche quello con il "popolo" (mediante la sua rappresentanza corporativa) ha i tratti di un'estrema genericità. Si suppone che sia chiaro quale sia l'interesse del popolo, inteso, con qualche torsione concettuale, come unità indistinta che ha un interesse comune nel momento stesso in cui lo si immagina composto da "stati" che presumibilmente declinano diversamente tale interesse. Di conseguenza, l'impegno contratto dal principe con il popolo non è così severo, mentre la promessa di obbedienza del popolo è assai più stringente di quanto possa apparire a una lettura superficiale. Tanto è vero che anche il tiranno *ex defectu tituli* non adeguatamente contrastato *in fieri*, ossia nella fase di ascesa al potere, una volta che è riuscito nel suo intento e ha strappato al popolo la promessa di obbedienza, va obbedito, purché governi come se avesse stipulato il duplice patto con Dio e con il popolo. Il vero nodo è quindi il tiranno *ex parte exercitii*. Ma anche in questo caso, le *Vindiciae* considerano la destituzione e l'uccisione del tiranno un caso estremo. In primo luogo, per essere dichiarato tiranno, occorre che il principe non sia solo un governante incapace o soggetto di tanto in tanto a passioni nefaste. Tutto quanto nel suo agire risulta negligente o meramente colposo, frutto di debolezza o incapacità o di nefaste occasionali passioni, viene ampiamente scusato e non dà diritto a resistergli: insomma «non si deve pretendere di avere dei principi su cui non vi sia

⁶ Ivi, p. 133.

niente a ridire».⁷ Per avere questo diritto/dovere ciò che si deve comprovare oltre ogni ragionevole dubbio è che il principe agisca con costante malvagità contro l'interesse del popolo, vale a dire che se

con deliberato proposito rovina lo stato, calpesta protervamente tutti i diritti e i doveri, se non si cura in alcun modo della parola data, se non ha riguardo per le convenzioni, né per la giustizia, né per la pietà, se è nemico dei suoi sudditi; in breve, se pratica tutte o le principali fra le malvagità che abbiamo enumerato, allora certamente lo si potrà giudicare tiranno.⁸

Tuttavia, prima di procedere a combatterlo, il popolo attraverso i suoi rappresentanti deve provare a farlo rinsavire, a ammonirlo, di modo che possa ravvedersi prima che «il male aumenti e divenga irrimediabile».⁹ Solo a quel punto, se il principe non si corregge, allora «egli è colpevole di tirannia e contro di lui si può fare tutto ciò che il diritto e una giusta violenza permettono contro un tiranno».¹⁰

A partire da un quadro teorico per molti versi analogo, un'eguale cautela e gradualità, se non maggiori, si incontrano nel capitolo XXXVIII della *Politica* di Althusius:

la tirannide è dunque il contrario di una corretta e onesta amministrazione. Essa si verifica quando il magistrato supremo abbatte e distrugge le fondamenta e i vincoli dell'associazione generale, contro la parola data e il giuramento prestato, in modo ostinato, perseverante e irriducibile.¹¹

E anche secondo Althusius errori e violazioni non sistematiche degli impegni contratti con il giuramento – o patto stipulato con il popolo – dal supremo magistrato non costituiscono il presupposto di una trasformazione in tiranno. Solo quando sia evidente la volontà di in-

⁷ Ivi, p. 155.

⁸ *Ibid.*

⁹ Ivi, p. 156.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ J. Althusius, *Politica*, XXXVIII, 1 (tr. it. a cura di D. Neri, Napoli, Guida, 1980, p. 75).

debolire il regno per soddisfare piaceri e ambizioni personali e di vessare e dissanguare economicamente i sudditi, abusando del loro lavoro e della loro fatica, allora ci sono le condizioni per dichiararlo tiranno e procedere con diritto alla resistenza. A promuovere la resistenza saranno non privati cittadini ma gli Efori:

per resistenza intendiamo l'azione con la quale gli Efori impediscono, con le parole e i fatti, la tirannide del sommo magistrato, esautorandolo o togliendolo di mezzo quando questi è incorreggibile, quando i diritti del corpo associato non possono essere altrimenti mantenuti salvi, intatti e al sicuro e lo stato liberato dal male.¹²

Althusius menziona una decina di ragioni per le quali gli Efori sono legittimati a esercitare in nome del popolo "questo diritto di resistenza". La prima, la più semplice e importante,

si deduce dalla natura del patto intercorso tra il magistrato e il popolo (o associazione universale). Sulla base di esso, il magistrato è obbligato senza riserve a governare con giustizia e pietà, in accordo alle leggi prescritte, cioè in accordo alle tavole del Decalogo e alle leggi dello Stato. Il popolo invece è obbligato a obbedire al magistrato a condizione che governi nel modo anzidetto.¹³

Come e forse ancor più chiaramente che nelle *Vindiciae*, i sudditi non sono chiamati all'azione di loro iniziativa, però debbono sostenere, se necessario, la resistenza avviata dagli Efori: «Agli Efori che iniziano la resistenza devono unirsi i sudditi amanti della patria»,¹⁴ mentre chi rifiutasse di aiutare «dovrebbe essere considerato nemico o disertore».¹⁵ Infatti, «contro il tiranno devono accorrere tutti, come contro un incendio di edificio pubblico tutti debbono portare acqua a gara, salire sui tetti e circoscrivere le fiamme, affinché non bruci tutto lo stato».¹⁶

¹² Ivi, XXXVIII, 29, p. 79.

¹³ XXXVIII, 30, p. 79.

¹⁴ Ivi, XXXVIII, 48, p. 82

¹⁵ XXXVIII, 49, p. 82.

¹⁶ *Ibid.*

3. *Il sovrano, un colosso dai piedi d'argilla?*

Sia dalle *Vindiciae* sia dalla *Politica methodice digesta* emerge nitidamente che la resistenza non è un atto a qualche titolo eversivo o rivoluzionario, ma al contrario è un diritto-dovere di carattere istituzionale, atto a mettere in salvo lo Stato da colui o coloro che lo stanno distruggendo dall'interno, dai cattivi timonieri che lo stanno portando a schiantarsi contro gli scogli. La prospettiva è quella dell'ordine costituito, non del potere costituente. Non è la prospettiva né dei rivoluzionari inglesi del Seicento né di quelli francesi del secolo successivo.

Tuttavia, una volta che il tiranno si è minimamente consolidato, è molto difficile circoscrivere e spegnere le fiamme, ovvero ripristinare forme di buon governo. Una potente ragione di questa difficoltà, e un sempiterno monito, si incontra nell'opera più nota del giovanissimo fraterno amico di Montaigne, Etienne de La Boétie. Nel passo forse più celebre del *Discorso sulla servitù volontaria* si legge, a proposito del principe tiranno:

O popoli insensati, poveri e infelici, nazioni tenacemente persistenti nel vostro male e incapaci di vedere il vostro bene! Vi lasciate sottrarre sotto i vostri occhi il meglio del vostro reddito, saccheggiare i vostri campi, devastare le vostre case e privarle degli antichi mobili di famiglia; vivete in modo tale da non poter più vantare alcuna proprietà veramente vostra; e date l'impressione che vi considerereste già molto fortunati se vi si lasciassero solo la metà dei vostri beni, delle vostre famiglie, delle vostre vite. E tutti questi danni, questi guai, questa rovina vi derivano non già dai nemici, bensì certamente proprio dal nemico, da colui che voi stessi rendete così potente, per il quale andate in guerra con tanto coraggio, per la cui grandezza non esitate affatto a affrontare la morte. Colui che vi domina così tanto ha solo due occhi, due mani, un corpo, non ha niente di diverso da quanto ha il più piccolo uomo del grande e infinito numero delle vostre città, eccetto il vantaggio che voi gli fornite per distruggervi. Da dove prenderebbe i tanti occhi con cui vi spia, se voi non glieli forniste? Come farebbe ad avere tante mani per colpirvi, se non le prendesse da voi? I piedi con cui calpesta le vostre città, donde gli verrebbero se non fossero i vostri? Ha forse un potere su di voi che non sia il vostro? Come oserebbe attaccarvi se voi stessi non foste d'accordo? Che male potrebbe mai farvi, se voi non faceste da palo al ladrone che vi saccheggia, se non foste complici dell'assassino che vi uccide e traditori di voi stessi? [...]

Siate risoluti a non servire più, ed eccovi liberi; non voglio che vi scontriate con lui o che lo facciate crollare, limitatevi a non sostenerlo più, e lo vedrete, come un grande colosso cui sia stata sottratta la base, cadere d'un pezzo e rompersi.¹⁷

Ma che cosa ha fatto sì che la disposizione a servire si sia impossessata della stragrande maggioranza di uomini che, secondo La Boétie, nascono liberi e eguali? La coriacea millenaria stratificazione dell'abitudine, fortificata dall'educazione a servire, argomenta La Boétie: ma anche questo stato delle cose, questa seconda natura che pare immutabile, avrà pur avuto un inizio e ragioni forti per perdurare anziché crollare come un colosso dai piedi d'argilla. Perché la natura originaria, per così dire, non riesce a venire nuovamente alla luce, se non in pochi individui, in minoranze assai ristrette? La vera ragione per cui il popolo si fa schiavo di se stesso è che in realtà il popolo come unità organica non esiste, e il tiranno (e nella visione del *Discorso* qualsiasi principe è in fondo un tiranno) non è affatto solo, spesso gode anzi di un consenso che può anche essere piuttosto vasto. Perché non tutti sono danneggiati allo stesso modo, nella stessa misura: alcuni sono addirittura favoriti, direttamente o indirettamente, dal potere del principe. Il popolo si dispone, per così dire, per cerchi concentrici, più o meno vicini, o lontani, dal centro rappresentato dal principe:

Ma arrivo al punto che costituisce a mio avviso la molla e il segreto della dominazione. Chi pensa che le alabarde, le sentinelle e i posti di guardia difendano il tiranno, a mio giudizio si sbaglia di grosso. [...] Sono sempre quattro o cinque che mantengono il tiranno; quattro o cinque che gli tengono in schiavitù tutto il paese; è sempre stato così: cinque o sei individui sono ascoltati dal tiranno, o perché si son fatti avanti da soli o perché sono stati chiamati da lui come complici delle sue crudeltà, compagni dei suoi piaceri, ruffiani delle sue dissolutezze, e soci delle sue ruberie. Quei sei consigliano così bene il capo da far pesare sulla società non solo le sue malvagità ma anche le loro. Quei sei hanno poi sotto di loro altri seicento approfittatori, che si comportano nei loro riguardi così come essi fanno col tiranno. Quei seicento ne hanno sotto di loro seimila cui fanno fare carriera [...] Dopo costo-

¹⁷ Etienne de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. F. Ciaramelli, Torino, La Rosa ed., 1995, pp. 8-9.

ro ne viene una lunga schiera, e chi vorrà divertirsi a sbrogliare questa rete vedrà che non sono seimila, ma centomila, ma milioni che grazie a questa corda sono attaccati al tiranno [...] Insomma, grazie a favori o vantaggi, a guadagni o imbrogli che si realizzano con i tiranni, alla fin fine quelli cui la tirannide sembra vantaggiosa quasi equivalgono a quelli che preferirebbero la libertà.¹⁸

Di conseguenza, il tiranno non è affatto un colosso dai piedi di argilla. Consolidarsi significa appunto costruire e stabilizzare quella fitta rete di favori e intrighi che produce forme di solidarietà fra i malvagi, forme di corruzione che proteggono il tiranno assai più delle sue milizie. Il risultato è che grosso modo metà del popolo, ma forse La Boétie calcola abbondantemente per difetto, trae vantaggio dal mettersi al servizio del tiranno, o come minimo pensa, così facendo, di mettersi almeno al riparo da guai maggiori. Probabilmente il *Discorso* voleva animare i sudditi alla resistenza, mostrando come le forze del tiranno siano in realtà forze che i sudditi gli prestano gratuitamente e sconsideratamente, procurandosi da soli un nemico interno, ancora più formidabile dei nemici esterni perché in fondo sono i sudditi ad essere nemici di se stessi. A rigore, non è neppure necessario concepire e azionare un eventuale diritto di resistenza: basta cessare di aiutarlo – starei per dire gandhianamente – e il potere del tiranno si scioglierà come neve al sole. Ma, a leggerla in controluce, l'argomentazione complessiva di La Boétie fornisce un'occasione di riflessione sui rischi e le difficoltà della resistenza non solo al tiranno ma anche, per estensione, a qualsiasi forma di potere. Una parte consistente dei sudditi, o dei cittadini – o, perché no?, dei consumatori – è legata a filo doppio al sistema politico-istituzionale e socio-economico dominante. Chi giudica questo sistema una corruzione di una precedente forma di buon governo, che si vorrebbe ripristinare spegnendo, nella metafora althusiana, il fuoco che sta bruciando l'edificio, sa che il nemico non sono tanto le milizie destinate a reprimere la resistenza quanto la fitta rete dei concittadini che da un potere corrotto traggono, o pensano di trarre, vantaggi diretti o indiretti. Azionare il diritto di resistenza rimane un affare di minoranze eroiche.

¹⁸ Ivi, pp. 27-28.

4. *Diritto di resistenza e governo civile: Locke*

Tutte queste riflessioni elaborate tra la metà del Cinquecento e i primi del Seicento, soprattutto in ambienti riformati, precipitano, e trovano a mio avviso forma più coerente e compiuta, nei capitoli finali, in ispecie nel XIX, del *Secondo trattato sul governo civile* di John Locke. In primo luogo, la violazione sistematica del contratto di sottomissione come ragione che legittima il diritto alla resistenza diventa più chiara e consistente, ripulendosi, per così dire, da tutte quelle coloriture morali e religiose ancora ben presenti, talvolta al punto da parere argomenti prevalenti, nelle *Vindiciae* e nella *Politica methodice digesta*. In secondo luogo, il diritto di resistenza si sgancia dall'essere opposizione al governo tirannico, dall'idea antica e medievale di ribellione morale e civile che culmina nell'uccisione del tiranno oppressore e degenerato. Il diritto di resistenza si può azionare contro ogni governo, anche contro il governo civile, vale a dire limitato e rappresentativo, dove la rappresentanza non è più cetuale o corporativa. Insomma, si può legittimamente resistere anche contro la miglior forma di governo, qualora questa si corrompa. In terzo luogo, Locke risponde, implicitamente ritornando sulle considerazioni di La Boétie, all'obiezione circa il rischio di rivoluzione permanente qualora venga ammesso il diritto di resistenza.

Pur dichiarando in ogni occasione la sua distanza dalla declinazione assolutistica del contrattualismo hobbesiano e preferendo iniziare citando il “saggio Hooker”, ovvero invitando apparentemente a inquadrare la sua indagine sul governo civile in una concezione ancora una volta premoderna della legge naturale alla quale le leggi civili debbono conformarsi, Locke riformula significato e ruolo della legge naturale, considerando, in linea di continuità con Hobbes, l'individuo e i suoi diritti naturali al tempo stesso come la *ratio essendi* e il limite invalicabile del potere politico, del governo civile. La legge naturale non è più il riflesso della legge divina o dell'armonia cosmica né è somma istanza ordinatrice della convivenza umana cui prestare obbedienza sia in quanto principi sia in quanto sudditi: essa è piuttosto una legge che attribuisce e riconosce agli individui alcuni diritti soggettivi inviolabili, dei quali impone agli individui tutti, e in particolare ai detentori del potere politico, il massimo rispetto:

Lo stato naturale è governato da una legge di natura che è per tutti vincolante, e la ragione, che è poi quella legge stessa, insegna a chiunque soltanto voglia interpellarla che, essendo tutti gli uomini eguali e indipendenti, nessuno deve ledere gli altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi.¹⁹

La società civile o stato assume la forma di uno stato minimo, il cui compito essenziale si riassume nel ricoprire la figura di giudice terzo, inteso a valutare le violazioni di questi diritti attribuiti a tutti dalla legge naturale e a sanzionarle efficacemente. La rappresentanza è poi il modo migliore per costruire un potere legislativo atto a produrre norme che facciano salvi i diritti naturali dei rappresentati, a partire dal diritto di proprietà. Più concretamente, Locke immagina una sorta di definitiva costituzionalizzazione della monarchia inglese:

supponiamo dunque che il legislativo consista nella cooperazione di tre persone distinte: 1. Una persona ereditaria, dotata di un costante supremo potere esecutivo e, con esso, del potere di convocare e sciogliere gli altri due organismi, secondo dati periodi di tempo; 2. Un'assemblea di nobiltà ereditaria; 3. Un'assemblea di rappresentanti scelti *pro tempore* dal popolo.²⁰

Tuttavia i rapporti fra esecutivo e legislativo, da un lato, e fra rappresentanti e rappresentati, dall'altro, possono corrompersi al punto tale da revocare in dubbio il patto di sottomissione che fonda, completando il patto di società, l'obbligazione politica, cioè il dovere di obbedienza – condizionata al rispetto dei diritti loro attribuiti dalla legge naturale – da parte dei cittadini. I due casi previsti da Locke riguardano il principe che in varie maniere «sostituisce il suo volere arbitrario alle leggi, che sono il volere della società, dichiarato dal legislativo»²¹ oppure l'assemblea dei rappresentanti, quando «agisce contro il mandato affidatogli, quando cerca di usurpare la proprietà dei sudditi e tende a fare di sé o di un'altra parte della comunità il padrone e

¹⁹ J. Locke, *Secondo trattato sul governo civile* II, 6 (tr. it. a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti 1974, pp. 54-55).

²⁰ Ivi, XIX, 213, p. 206.

²¹ Ivi, XIX, 214, p. 206.

l'arbitro della vita, della libertà e dei beni del popolo».²² Queste affermazioni generano ovviamente, a cascata, una serie di domande, prima fra tutte se si tratti di un mandato vincolato o meno quello che viene affidato ai rappresentanti. Ma quanto qui interessa sottolineare è soprattutto il carattere di antidoto alla corruzione politica dello stesso governo civile che è contenuto nell'affermazione della legittimità della resistenza quale "quarto diritto naturale" a difesa, in casi estremi, degli altri tre, *life, liberty and property*.

In altri termini, il diritto di resistenza non si aziona solo contro il conquistatore, l'usurpatore o il tiranno (*ex parte exercitii*), ovvero contro forme di governo a vario titolo non "civili", vale a dire arbitrarie, basate sulla forza e sulla paura anziché sul consenso e sulla fiducia, ma anche contro lo stesso governo civile. In ultima istanza, anzi, è proprio la possibilità di azionare questo diritto che, per quanto possa apparire paradossale, stabilizza e rende più duraturo il governo civile, sconsigliando sia al detentore del potere esecutivo sia a quello del potere legislativo di sfidare il popolo, i cittadini, con tentativi di eversione dall'alto.

Il riconoscimento del diritto di resistenza, comunque limitato ai casi sopra accennati, è un *caveat* che fa però tutto sommato dormire sonni persino più tranquilli ai governanti. A fronte dell'obiezione tradizionale circa l'umore mutevole e capriccioso del popolo, sempre scontento e pronto alla ribellione, una ribellione che l'affermazione di un diritto di resistenza a sua giustificazione renderebbe ancor più frequente, Locke sembra al contrario stupirsi della pazienza del popolo:

Gli uomini non sono indotti a abbandonare le loro vecchie istituzioni così facilmente come alcuni tendono a sostenere. Sono addirittura restii a emendare i difetti notori della struttura cui sono avvezzi, e se vi sono difetti originari oppure acquisiti con il tempo e con la corruzione, non è facile ch'essa venga mutata anche se l'occasione per farlo si presenta a tutti chiaramente. Questa lentezza e resistenza del popolo a lasciare le sue antiche istituzioni ha fatto sì che, con tutte le rivoluzioni che si son viste in questo nostro regno nel presente e nel passato, si sia sempre

²² Ivi, XIX, 221, p. 210.

conservato il vecchio legislativo costituito dal re e dalle due camere, o che vi si sia tornati dopo temporanei e sterili esperimenti.²³

Locke si mantiene, per così dire, sul piano empirico-descrittivo: di fatto, la gente comune appare paziente, attitudinalmente conservatrice. Sulle ipotesi che provano a spiegare questa “pazienza” in fondo si era già pronunciato, non superficialmente, l’autore del *Discorso sulla servitù volontaria*.

5. *Il diritto di resistenza ha un futuro?*

A differenza di Locke, gli altri due grandi autori del contrattualismo moderno, Rousseau e Kant, non considerano o respingono in radice l’idea che, date alcune circostanze, sia legittimo resistere al potere. Per Rousseau la “volontà generale” non va limitata o costituzionalizzata: di conseguenza, non avendo limiti da poter violare, non c’è ragione per pensare al diritto di resistenza alle decisioni dell’assemblea in cui ogni cittadino è chiamato a esprimere la propria autonomia politica. Per Kant la libertà del cittadino consiste nella facoltà di manifestare pubblicamente il proprio dissenso, di esercitare il proprio spirito critico, riponendo fiducia nella forza di trasformazione della realtà mediante i buoni argomenti: ma ciò non sposta di un millimetro il dovere incondizionato dell’obbedienza al detentore della sovranità.

Il diritto di resistenza tornerà a far capolino durante la Rivoluzione francese, in particolare nella versione della *Dichiarazione dei diritti* che apre la Costituzione giacobina del 1793. Anche qui la sottolineatura che pure il regime politico ispirato agli ideali rivoluzionari può tralignare e diventare oppressivo è significativa: richiama con forza l’idea che le istituzioni repubblicane, una volta fondate, vanno costantemente vigilate e difese da parte dei cittadini. L’oppressione può ripresentarsi sempre: anche nei regimi ispirati ai grandi valori di libertà, eguaglianza, fratellanza che dovrebbero rappresentarne l’opposto. Preoccupazione quanto mai fondata, non solo pensando alla repentina mutazione della rivoluzione che in una decina d’anni portò all’incoronazione di Napo-

²³ Ivi, XIX, 223, p. 212.

leone, ma anche alla vicenda otto-novecentesca del comunismo, sfociato, dove vittorioso, in forme di totalitarismo.

Tuttavia, con l'invenzione delle Corti costituzionali e con la previsione di altre forme di controllo di costituzionalità delle norme, almeno nelle democrazie liberali il diritto di resistenza pare aver fatto il suo tempo. Le istituzioni si sono dotate di forme di "resistenza interna", di organi la cui funzione precipua è evitare esattamente quello che Locke chiamava l'appello al cielo, il *rebellare*, il tornare allo stato di guerra a causa della (vera o presunta) violazione, da parte del sovrano, del patto di soggezione idealmente firmato dai cittadini. Una via complementare all'ideale democratico per cui le teste si contano e non si tagliano, un'ulteriore forma di riduzione tendente allo zero della violenza politica, dello spargimento di sangue. In fondo, sia pure in forme e in contesti completamente differenti, la necessità di rendere un caso limite l'esercizio del diritto di resistenza, e di non affidarlo agli umori popolari magari vellicati dal demagogo di turno, era ben presente già nelle *Vindiciae* e nella *Politica methodice digesta*. Ai magistrati, agli efori, cioè alle istituzioni stesse, spetta il compito di organizzare, per gradi, la resistenza a un sovrano divenuto tiranno. Alle istituzioni intermedie spetta resistere compostamente all'eversione dall'alto. La violenza dev'essere evitata fin quando è possibile.

Eppure il diritto di resistenza non è ancora moneta del tutto fuori corso. La stesura di diverse costituzioni novecentesche, successive all'esperienza dell'"era delle tirannie", testimonia che la discussione non è definitivamente chiusa.²⁴ Forse perché le vie della tirannide sono infinite, forse perché anche gli organi deputati a rendere efficaci le garanzie costituzionali possono corrompersi, o semplicemente adeguarsi al mutato spirito dei tempi, un cattolico come Giuseppe Dossetti propose, durante i lavori di commissione dell'Assemblea costituente, un articolo che recitava: «la resistenza individuale e collettiva agli atti dei pubblici poteri che violino le libertà fondamentali e i diritti garantiti dalla presente costituzione è diritto e dovere di ogni Cittadi-

²⁴ La costituzione tedesca, all'art. 20.4, recita: «Tutti i tedeschi hanno diritto di resistenza contro chiunque si appresti a sopprimere l'ordinamento vigente, se non è possibile alcun altro rimedio».

no».²⁵ Dossetti pensava ai pubblici poteri, ritenendo che gli altri poteri sociali, il potere economico e quello ideologico, fossero in fin dei conti subordinati al potere politico. Oggi, a fronte dello strapotere eslege dei colossi della finanza e dell'informazione, ci potremmo chiedere se quell'articolo dossettiano, all'epoca prima depotenziato in sede di comitato di redazione e poi definitivamente cassato, non andrebbe utilmente ripensato e rafforzato, magari in questa forma: «la resistenza individuale e collettiva agli atti dei poteri pubblici e privati che violino le libertà fondamentali e i diritti garantiti dalla presente costituzione è diritto e dovere di ogni cittadino».

²⁵ Sul contributo di Dossetti e più in generale sulla discussione del tema in assemblea costituente mi permetto di rimandare al mio *Difendersi dal potere. Per una resistenza costituzionale*, Roma-Bari, Laterza, 2010, in part. pp. 36-43.

UN CASO DI STUDIO: NAPOLI ARAGONESE

LE VIRTÙ E L'IMPERO: DALLA LETTERATURA ALLA COSTRUZIONE DEL CONSENSO.

Il pensiero politico di Alfonso il Magnanimo
attraverso le parole che il Panormita gli attribuisce

Fulvio Delle Donne

Era il 26 febbraio 1443 quando Alfonso il Magnanimo festeggiò per le strade di Napoli la sua vittoria, che il precedente 2 giugno gli aveva permesso di prendere possesso della città.¹ Il suo ingresso solenne, sotto forma di un imponente trionfo, al modo degli antichi *imperatores* romani, fu generalmente salutato come una liberazione e una salvezza.² Forse non perché il dominio dei precedenti sovrani angioini fosse sentito come opprimente e soffocante, ma, più probabilmente, perché una guerra, soprattutto se lunga, comporta sempre sacrifici e privazioni, dolori e devastazioni; e – come ci insegna la storia di ogni tempo – quando una guerra giunge al termine, la popolazione estenuata assieme alla conclusione delle tribolazioni non può fare a meno di festeggiare anche il vincitore, che con la conquista ha posto fine a tormenti e rovine. Le folle accorsero per assistere a uno spettacolo eccezionale, ma anche per attestare la sottomissione alla nuova dinastia.

Quel trionfo, che servì sul piano sia formale, sia propagandistico a sostituire la liturgia sacra dell'incoronazione con quella laica della

¹ Sul contesto storico e sul personaggio cfr. soprattutto J. Ametller y Vinyas, *Alfonso v de Aragón en Italia y la crisis religiosa del siglo XV*, 3 voll., Gerona, Torres (voll. 1-2); San Feliu de Guixols, Viader (vol. 3), 1903-1928; E. Pontieri, *Alfonso il Magnanimo re di Napoli: (1435-1458)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1975; A. Ryder, *Alfonso the Magnanimous, King of Aragon, Naples and Sicily, 1396-1458*, Oxford, Clarendon, 1990.

² Sul trionfo cfr. A. Iacono, *Il trionfo di Alfonso d'Aragona tra memoria classica e propaganda di corte*, «Rassegna storica salernitana», LI (2009), pp. 9-57; F. Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo e l'invenzione dell'Umanesimo monarchico. Ideologia e strategie di legittimazione alla corte aragonese di Napoli*, Roma, ISIME, 2015, pp. 117-128, da cui si può ricavare anche ulteriore bibliografia.

manifestazione pubblica,³ fu il momento culminante di una serie di processi lunghi e complessi che miravano a legittimare la conquista del regno: una conquista avvenuta con le armi, ma che – come sempre – aveva bisogno di giustificazioni fascinosi, giuridiche ed etico-ideologiche, ovvero delle forme di potere “carismatico”, “legale” e “tradizionale”, secondo le formule di Weber.⁴

Le rivendicazioni di Alfonso sul Regno di Napoli erano basate non tanto sul fatto che già era signore della Sicilia (in sostanza per discendenza dalla dinastia sveva, dal momento che Costanza, figlia di Manfredi di Svevia, aveva sposato Pietro III d'Aragona), ma soprattutto sulla circostanza che egli era stato ufficialmente adottato dalla regina di Napoli Giovanna II d'Angiò, e dunque affermava di esserne il legittimo erede. Tuttavia, l'adozione di Alfonso fu revocata con alcuni atti contestati dall'Aragonese, al quale venne preferito prima Luigi III d'Angiò, poi Renato d'Angiò, in una contingenza storica in cui non erano assolutamente felici i rapporti che intercorrevano tra Alfonso e i pontefici Martino V ed Eugenio IV.⁵ Soprattutto quest'ultimo papa, infatti, l'aveva più volte ostacolato in maniera netta, anche mandandogli contro il bellicoso patriarca e poi cardinale Giovanni Vitelleschi, e contrastando in ogni modo le sue rivendicazioni sul Regno di Napoli. Alfonso, d'altro canto, non rimase a subire passivamente l'opposizione papale, ma prese posizione aperta e netta contro Eugenio, e, in occasione del concilio di Basilea, sostenne l'elezione dell'antipapa Felice V, avvenuta il 5 novembre del 1439 (fu poi incoronato a Basilea il 24 luglio 1440).⁶ A tale contesto di aspro conflitto con l'autorità di

³ Si consenta il rimando a F. Delle Donne, *Il trionfo, l'incoronazione mancata, la celebrazione letteraria: i paradigmi della propaganda di Alfonso il Magnanimo*, «Archivio storico italiano», CLXIX (2011), pp. 447-75.

⁴ Cfr. M. Weber, *Economia e Società*, I, introduzione di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1968 (ed. or. Tübingen, Mohr, 1922), pp. 210-211.

⁵ Sui rapporti con Giovanna II e con Renato d'Angiò cfr. N. F. Faraglia, *Storia della regina Giovanna II d'Angiò*, Lanciano, Carabba, 1904; Id., *Storia della lotta tra Alfonso V d'Aragona e Renato d'Angiò*, Lanciano, Carabba, 1908.

⁶ Cfr. E. Preiswerk, *Der Einfluß Aragons auf den Prozeß des Basler Konzils gegen Papst Eugen IV*, Basel, Basler Druck- und Verlags- Anstalt, 1902; P. Sartorelli, *Eu-*

papa Eugenio IV e di definizione dei diritti sul regno dell'Italia meridionale risale anche il *De falso credita et ementita Constantini donatione*,⁷ il trattato con cui nel 1440 Lorenzo Valla – su evidente sollecitazione di Alfonso, presso la cui corte era attivo dal 1435 – smascherava la falsità della Donazione di Costantino, su cui, a partire soprattutto dal XIII sec., si basavano le rivendicazioni del potere pontificio.⁸

I meccanismi di costruzione del consenso attorno al nuovo ruolo di Alfonso furono complessi e tali da porsi su diversi livelli. Del resto, la corte napoletana del Magnanimo fu luogo di attiva sperimentazione nella rielaborazione di diversi generi letterari, specialmente quello storiografico, adattato e piegato a una poderosa strategia ideologico-

genio IV nel vortice di eventi drammatici, Città del Vaticano, Pontificia accademia teologica romana-Libreria ed. vaticana, 1990; F. W. Bautz, *Eugen IV*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Hamm, Bautz, I, 1990, coll. 1553-55.

⁷ L'edizione di riferimento è Lorenzo Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, a cura di W. Setz, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1976; sull'opera cfr. soprattutto lo studio specifico di G. Antonazzi, *Lorenzo Valla e la polemica sulla donazione di Costantino*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1985; sulla Donazione di Costantino cfr. soprattutto la monografia di J. Fried, *'Donation of Constantin' and 'Constitutum Constantini'*, Berlin-New York, De Gruyter, 2007, e quella più discorsiva di G. M. Vian, *La donazione di Costantino*, Bologna, il Mulino, 2004; inoltre R. Fubini, *Contestazioni quattrocentesche della donazione di Costantino: Nicolò Cusano, Lorenzo Valla*, «Medioevo e Rinascimento», V (1991), pp. 19-32 (poi anche in *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico*, Macerata, 18-20 dicembre 1990, Macerata, Università degli studi, 1992, I, pp. 385-431).

⁸ Cfr. soprattutto F. Gaeta, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, Napoli, Ist. italiano per gli studi storici, 1955, pp. 129-166; M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma, Libreria ed. dell'Università Gregoriana, 1969, pp. 319-350; W. Setz, *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung*, Tübingen, Niemeyer, 1975, in part. pp. 13-17, pp. 43-75; sulla sua data di arrivo cfr. Lorenzo Valla, *Epistole*, a cura di O. Besomi-M. Regoliosi, Patavii, Antenore, 1984, pp. 142-143; J. H. Bentley, *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, Napoli, Guida, 1995 (ed. or. Princeton, Princeton University Press, 1987), p. 124; su questo periodo cfr., da ultimo, G. Ferrà, *Valla e gli Aragonesi*, in *Valla e Napoli. Il dibattito filologico in età umanistica. Atti del convegno internazionale (Ravello, 22-23 settembre 2005)*, a cura di M. Santoro, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2007, pp. 3-29.

politica, che facesse del sovrano aragonese un re legittimato non solo a sedere sul trono napoletano, ma eventualmente anche su quello imperiale. Particolarmente attivo su questo fronte fu Antonio Beccadelli, detto il Panormita, che assieme a Bartolomeo Facio rinnovò in maniera sostanziale gli stessi principî fondanti della narrazione storiografica, incentrata esclusivamente sulla figura del sovrano. Essa, infatti, fu caratterizzata in maniera spiccatamente celebrativa e – sia detto qui senza le connotazioni negative che solitamente le sono attribuite – cortigiana.⁹ In maniera specifica Bartolomeo Facio, seppure col supporto del Panormita,¹⁰ nel corso di una violenta controversia con Lorenzo Valla, giunse alla definizione, anche dottrinale, della sostanziale divaricazione tra “vero” e “verosimile”, nonché all’affermazione che oggetto della storia deve essere il verosimile e non il vero, qualora essi risultino distanti. Con una sorta di teorizzazione della falsificazione, Facio, infatti, sosteneva che il *decorum* e la *dignitas* dei personaggi dovessero essere sempre preservati e, qualora essi potessero risultare compromessi dallo svolgimento delle vicende, la memoria stessa di quelle vicende andasse obliterata attraverso il ricorso all’artificio retorico della *brevitas*.¹¹

Ma qui ci soffermeremo sul Panormita, il principale ispiratore del sistema ideologico-politico alfonsino, che al trionfo dedicò una specifica operetta.¹² Nel suo *Alfonsi regis Triumphus* descrisse i vari mo-

⁹ Del tutto inadeguata l’interpretazione negativa di E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, Napoli, Ricciardi, I, 1946 (ed. or. München-Berlin, Oldenbourg, 1911), p. 45, che ha pesantemente influenzato il giudizio sulla storiografia aragonese di Napoli: cfr. F. Delle Donne, *Il re e i suoi cronisti. Reinterpretazioni della storiografia alla corte aragonese di Napoli*, in *L’umanesimo aragonese*, a cura di G. Cappelletti, «Humanistica», XI (2016), pp. 17-34.

¹⁰ Laurentius Valla, *Antidotum in Facium*, a cura di M. Regoliosi, Patavii, Antenore, 1981, pp. 5-6 (parr. I 1, 11-16) e p. 11 (par. I 2, 7) dice esplicitamente che alle spalle di Facio si nascondeva il Panormita.

¹¹ Per un approfondimento su tali complesse strategie culturali e politico-ideologiche, qui necessariamente appena accennate, si consenta il rimando a Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo* cit.

¹² L’*Alfonsi regis Triumphus* può essere letto in Antonius Panormita, *De dictis et factis Alphonsi regis Aragonum libri quatuor*, curavit J. Spiegel, Basileae, ex Offici-

menti della complessa cerimonia, durante la quale vennero rappresentati molteplici “quadri viventi” organizzati dalla comunità napoletana, da quella fiorentina e da quella catalana: facendosi incontro al sovrano durante il percorso attraverso le vie cittadine, furono dotati di grande impatto scenografico e di forte significato ideologico. Così, non molto dopo che Alfonso aveva cominciato il suo percorso lungo le vie della città, gli si fece incontro l’effigie della Fortuna, che, portata su un carro, reggeva nelle mani una corona di oro puro. La Fortuna era posta su una sfera dorata, che sembrava sorretta da un fanciullo con l’aspetto di angelo. Dietro venivano le tre virtù teologali: la Speranza portava una corona; la Fede un calice; la Carità era accompagnata da un bambino nudo. Ad esse seguivano le quattro virtù cardinali: la Fortezza reggeva una colonna di marmo; la Temperanza mescolava vino e acqua in una coppa; la Prudenza nella mano destra teneva uno specchio e nella sinistra un serpente; la Giustizia con la destra brandiva una spada e con la sinistra sosteneva una bilancia. Alle spalle della Giustizia si ergeva un trono, attorniato da tre angeli che sembravano scendere dal cielo e che facevano il gesto di donare ad Alfonso una triplice corona.

Qualora il messaggio delle scene non fosse stato pienamente recepito, a chiarirlo definitivamente, e in maniera inequivocabile, era destinata un’altra figura, che seguiva e che rappresentava Giulio Cesare. Questi, con un sonetto caudato in volgare, esortò Alfonso a non affidarsi alla fortuna, ma a conservare e coltivare le sette virtù che gli erano appena sfilate innanzi, perché solo col loro possesso sarebbe riuscito a trionfare in ogni guerra. Nel primo verso di quel sonetto Alfonso era chiamato «Cesare novello».¹³

na Hervagiana, 1538, pp. 129-139 (la numerazione della pagina è sbagliata e indica pp. 229-239); ma un testo migliore e più sicuro (che qui è stato riscontrato) è leggibile in un ms. della Biblioteca Apostolica Vaticana (Urb. Lat. 1185, cc. 91r-99v) appartenuto alla Biblioteca napoletana dei re d’Aragona e trascritto da Pietro Ursuleo, uno dei copisti più diligenti dell’*entourage* aragonese.

¹³ Il sonetto caudato declamato da Cesare fu composto da Piero de’ Ricci, poeta della colonia fiorentina di Napoli. Può essere letto nell’edizione offerta da B. Croce, *I teatri di Napoli*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1992, p. 18; il testo è questo: «Eccelso re, o Cesare novello, / Giustitia con Fortezza e Temperanza, / Prudenza,

Il riferimento all'antica età imperiale di Roma e alla sua rinascita operata dal sovrano aragonese, che era solo implicito in quel titolo, divenne un elemento importante della propaganda organizzata dagli umanisti che circondavano Alfonso. Il Panormita, che fu il principale organizzatore della macchina del consenso, nel suo citato opuscolo in cui descriveva il trionfo di Alfonso fu molto esplicito nel rappresentare la scena. Nella sua elegante parafrasi latina del sonetto, Cesare, infatti, esortava Alfonso a seguire le sette virtù: «Ego te, praecellentissime regum Alfonse, cohortor, ut VII has virtutes, quas coram te modo transire vidisti, quas perpetuo coluisti, ad ultimum usque tecum serves» («Alfonso, eccellentissimo tra i re, ti esorto a tenere con te, fino alla fine, queste sette virtù che or ora hai visto passarti accanto e che hai sempre coltivato»)¹⁴ E poi spiegava subito quale sarebbe stata la conseguenza immediata del suo comportamento: «Quod si feceris – ac facies scio – quae te nunc triumphantem populo ostendant, aliquando dignum efficient sede illa imperatoria, quam modo transeuntem concupisti» («se farai ciò, come so che sarà certamente, quelle, che ora ti mostrano trionfante al popolo, un giorno ti faranno degno di quel trono imperiale, che hai desiderato quando lo hai visto passare poco fa»). Insomma, essendo già il più eccelso tra i re, avrebbe conseguito in premio anche il trono imperiale: quel trono a cui, forse, Alfonso non ambì effettivamente mai, ma la cui evocazione ben poteva essere gradita, ed era certamente funzionale alla propaganda celebrativa di un signore che, di fatto, dominava buona parte del Mediterraneo.

Il resto del discorso di Cesare, nella traduzione del Panormita, procedendo parallelamente a quello del sonetto, è questo: «Quacum [sedes], ut vidisti, iusticia simul deducebatur, ut intelligeres sine iusticia neminem veram solidamque gloriam adsecuturum» («come hai visto, assieme al trono era condotta la giustizia, perché tu potessi capire che senza giustizia nessuno può conseguire vera e solida gloria»). Tuttavia, nel discorso di Cesare riprodotto dal Panormita (attento conoscito-

Fede, Carità e Speranza / ti farà trionfar sopr'ogni bello. / Se queste donne terrai in tu'ostello, / quella sedia fia fatta per tua stanza; / ma ricordasi a te, tu sarai sanza, / se di Giustizia torcessi 'l sugello. / E la Ventura che ti porge il crino, / non ti dar tutto a lei, ch'ell'è fallace, / che me, che trionfai, misse in dechino».

¹⁴ Panormita, *Alphonsi regis triumphus* cit., p. 234.

re della classicità) viene assegnato un ruolo preminente alla Giustizia, ribadito anche negli altri passi che qui analizzeremo: del resto, una funzione assolutamente eminente le è generalmente attribuita in tutte le trattazioni teoriche relative al sistema delle virtù.¹⁵

Alla fine del suo percorso trionfale Alfonso si ritira finalmente in Castel Capuano. E qui nella tradizione manoscritta del *Triumphus* del Panormita interviene uno scarto significativo. Nella maggior parte dei codici, la trattazione finisce qui, ma in alcuni continua fino alla narrazione dell'apertura del primo Parlamento generale del Regno di Napoli (nel convento di San Lorenzo), riproducendo il discorso di apertura di Alfonso, rivolto ai nobili del Regno.¹⁶ Del contenuto di tale discorso possediamo anche una registrazione verbale che ne fece il segretario del re, Giovanni Olzina, che per comodità conviene riportare qui di seguito:¹⁷

Quandoquidem in virtute Altissimi regia maiestas hoc regnum ab improborum rebellium et tyrannorum manibus, ipsis illustribus et magnificis coadiuvantibus, liberavit et ad pacis tranquillitatem reduxit, ait maximum eius desiderium et studium esse regnum ipsum in eadem pace conservare, et propterea velle dare operam primum ut iustitia reformetur, celebretur et eadem (quemadmodum decet et fieri debet) ministretur; secundo loco, ut possit idem regnum in pace perpetua re-

¹⁵ Cfr. le importanti osservazioni in G. M. Cappelli, *Introduzione* a Giovanni Pontano, *De principe*, Roma, Salerno Ed., 2003, pp. LXXII ss.

¹⁶ Cfr. A. Iacono, *Primi risultati delle ricerche sulla tradizione manoscritta dell'Alfonsi Regis Triumphus di Antonio Panormita*, «Bollettino di studi latini», XXXVI (2006), pp. 560-598; i mss. che riportano questa parte aggiuntiva sono: Genova, Archivio storico comunale, 360, cc. 9r-12v; Genova, Biblioteca civica Berio, Arm. 26, già 10.6.65, cc. 237r-244v; Legnano, Istituto Barbara Melzi, ms. 2. D VI/ a VI 48, cc. 54r-60v; e, in parte, Palermo, Biblioteca Comunale, 2 Qq C 79, cc. 354r-365v, che però si ferma prima del discorso di Alfonso.

¹⁷ Il testo è tratto da *Capitoli Gratie et Privilegii concessi alla fidelissima Città de Napoli per li serenissimi Ri nostri passati*, Neapoli, per Antonium de Frizis Corinaldensem [...] prope Magnam Curiam Vicarie, 1524 (25 maggio), c. IIIr; è riprodotto anche in F. Senatore-E. Scarton, *Parlamenti generali a Napoli in età aragonese*, Napoli, FedOA-Federico II University Press, 2018, p. 230 (con un errore iniziale: *hoc regno* invece di *hoc regnum*); sul parlamento cfr. anche G. D'Agostino, *Il primo Parlamento Generale del Regno aragonese di Napoli (1442-1443)*, Napoli, Edizioni Scientifiche italiane, 2019, nonché il saggio presente in questo volume.

tinere ac longe quoscumque hostes quovis modo illud forsitan invadere volentes propulsare, honestum videtur, ut eidem maiestati de aliqua sufficiente pecuniarum summa iidem convocati subvenirent.

Poiché nella virtù dell'Altissimo, con l'aiuto degli stessi illustri e magnifici signori presenti, ha liberato questo regno dalle mani degli improbi ribelli e tiranni e lo ha ricondotto alla tranquillità della pace, la regia maestà dice che suoi massimi desiderio e impegno sono conservare lo stesso regno nella medesima pace, e di voler dedicare perciò innanzitutto la sua opera, affinché la giustizia sia riformata, celebrata e amministrata nel modo in cui conviene e si deve; in secondo luogo, per mantenere lo stesso regno in pace perpetua e scacciare lontano tutti i nemici che in qualunque modo vorrebbero eventualmente invaderlo, gli sembra onesto che i convocati concedano alla stessa maestà la sovvenzione di una sufficiente quantità di denaro.

La relazione è piuttosto scarna, come dev'essere quella di un verbale, e non conferisce particolare enfasi ai temi trattati, che, come si evince, sono quelli della riforma dell'amministrazione giudiziaria e fiscale, che appaiono come due punti schematicamente diversificati e senza alcun contatto reciproco. Nel resoconto del Panormita, le parole di Alfonso, invece, assumono ben altro peso e le questioni sono impostate in maniera ben più complessa e raffinata.¹⁸

Videre mihi videor, proceres, regnum hoc vestrum propter diuturnum ac gravissimum bellum non modo variis, ut fit, incommoditatibus et damnis afflictum, sed etiam iusticia iudiciisque privatum peneque deperditum et, nisi omni ope ac studio adnitamur ad popularium conservationem reformationemque iudiciorum, frustra tot laboribus, tot periculis, tot denique annis adsecuti sumus quod propter negligentiam tueri aut propter ignaviam conservare nesciamus.

Baroni, questo vostro regno, a causa di una guerra lunga e durissima, mi pare afflitto non solo da vari disagi e danni, come avviene, ma anche privato della giustizia e dei processi e quasi mandato in rovina e, se non ci sforziamo con ogni mezzo e impegno di preservare il popolo e riformare i tribunali, inutilmente dopo tante fatiche, tanti pericoli sopportati per tanti anni, abbiamo ottenuto alla fine quanto per negli-

¹⁸ Il passo è edito in Iacono, *Primi risultati* cit., pp. 591-592, da cui è tratta anche (con qualche lieve variazione) la traduzione.

genza rischieremmo di non saper custodire o per ignavia di non essere in grado di conservare.

Il centro del discorso è, sin dall'inizio, spostato decisamente sulla giustizia. La stessa conquista del Regno è rappresentata come una riaffermazione della giustizia, la cui mancanza, in precedenza, aveva mandato in rovina il popolo. Le stesse fatiche e le stesse sofferenze patite durante la guerra acquistano senso solo in funzione del suo ristabilimento, senza il quale esse sarebbero state assolutamente vane. La conquista, una volta effettuata, va mantenuta, dice l'Alfonso del Panormita con chiarezza: «Si vincis, fortunae laus est; si victa conservas, tua ipsius commendatio habetur» («se si vince, il merito è della sorte, se si conserva quanto si è conquistato, il merito di questo è considerato proprio»).

Duo igitur mihi necessaria videntur esse ad regni ipsius stabilimentum: iusticia, videlicet quae tenuiores a potentioribus defendat, tribuens suum cuique, et tributorum ratio consuetorum, quibus, si velis, etiam si possis, ab iniuria subiectos tueri, ceterum quae ad iusticiae cultum attinent. Ego mox videro, atque ita videro Iesu Christu ita iuvante, ut quem hactenus bello fortem ac clementem nisi fallor experti estis, in pace quoque iustissimum sentiatis.

Due cose, dunque, mi sembrano necessarie alla stabilità del Regno, la giustizia, che difende i più deboli dai più forti, attribuendo a ciascuno il suo, e la misura dei tributi consueti, grazie ai quali, se c'è la volontà e anche la possibilità, i sudditi sono difesi dall'ingiustizia e per il resto tutto ciò che riguarda il culto della giustizia. Io poi farò sì – e lo farò con l'aiuto di Gesù Cristo – che voi che m'avete conosciuto in guerra forte e clemente, se non erro, possiate apprezzarmi giustissimo in pace.

I medesimi due punti elencati anche nel verbale dell'Olzina sono qui rammentati con precisione: riforma della giustizia e della fiscalità. Tuttavia, il peso ancora una volta è spostato sulla giustizia. È essa che difende i più deboli e garantisce l'equità per i sudditi. Le imposte sono sì necessarie, ma solo per garantire la giustizia, il cui culto è sacro come quello per Cristo. E il principio è ribadito anche nella conclusione:

Quae vero ad tributa, mihi que debita et antiqua, spectant, vos, quaeso, principes proceresque, rationem habeatis. Ita quidem comparatum est ut iusticia armis indigeat, arma tributis sustententur, ut quisquis dixerit tributa et vectigalia nervos esse rerum publicarum valde, mea quidem sententia, probandus sit.

Considerate, ve ne prego, baroni e notabili, i tributi che mi dovete per antica consuetudine in qualità di re. È stato disposto così che la giustizia ha bisogno delle armi, le armi sono mantenute dai tributi, sicché chi sostiene che tasse e tributi sono i nervi di uno stato è, a mio avviso, degno davvero d'approvazione.

È vero che per consuetudine i sudditi devono offrire tributi al sovrano, ma è la giustizia ad averne bisogno. Lo slittamento dalla personalità del sovrano all'impersonalità dello stato attraverso il culto della giustizia e, dunque, delle armi, che servono a garantire la giustizia e dei tributi, che soli possono permettere di mantenere l'una e le altre, è operato in maniera molto scaltra e sottile. E tale caratterizzazione, attraverso il nesso romanistico *arma et iustitia*, si mostra ancora raffinata, se si pensa che in trasparenza va letto un riferimento al binomio *arma et leges*, che, presente nel Proemio delle *Institutiones* di Giustiniano, doveva risuonare nell'orecchio di tutti gli uomini della corte, o almeno in quello dei funzionari, che quel testo dovevano conoscere pressoché a memoria. Tuttavia, se Giustiniano affermava che «imperatoriam maiestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam» («conviene che la maestà imperiale sia non solo abbellita dalle armi, ma anche armata dalle leggi»), l'Alfonso del Panormita sposta il discorso sul livello sublimemente astratto della giustizia, che sta più in alto delle stesse leggi e della stessa maestà regia.

Su queste tematiche Panormita sarebbe tornato anche altre volte, attribuendo ad Alfonso discorsi e allocuzioni dal valore assolutamente paradigmatico. Un caso del genere è offerto dal *Liber rerum gestarum Ferdinandi regis*, dedicato alle imprese del giovane Ferrante. Dell'opera, composta nel 1469, ci è pervenuto un solo manoscritto mutilo (Bitonto, Bibl. Comunale, A 54). L'ispirazione è tratta dalla *Ciropedia* di Senofonte, la cui traduzione non a caso era stata dedicata ad Alfonso da Poggio Bracciolini. L'opera si presenta come un *tyrocinium Ferdinandi*, dove arrivo del fanciullo alla corte del padre, educazione, prime dimostrazioni di abi-

lità belliche e campionario di virtù sono caratterizzati dalle analogie che spiccano nel confronto con l'opera di Senofonte.¹⁹ Non si tratta, dunque, di una ricostruzione biografica, approntata sul modello svetoniano o su quello, ritrovato e nuovamente diffuso, plutarcheo, bensì di una ricostruzione esemplare, fatta non di ricostruzioni puntuali, ma di idealizzazioni e tipizzazioni. Se Alfonso aveva bisogno di essere supportato nella costruzione del suo ruolo di nuovo re, il figlio Ferrante, illegittimo, non necessitava di minori sostegni nella costruzione del consenso, che dimostrassero in maniera inequivocabile che egli era dotato di tutte le virtù naturali e della formazione più adatta a renderlo un sovrano degno di succedere al padre con onore sul trono di Napoli. Non è evidentemente un caso che l'opera si apra nel nome di Alfonso; forse, invece, è solo un caso – essendo mutila – che essa si chiuda con le sue ultime parole.

Giunto in prossimità della morte, che sarebbe avvenuta il 27 giugno 1458, due ore prima dell'alba, Alfonso si rivolge al proprio figlio dandogli alcune raccomandazioni.²⁰ Innanzitutto, il re, nelle parole riportate dal Panormita, è ben consapevole della problematicità della situazione, e per questo deve rendere *calculus et rationem* soprattutto della scelta di Ferrante come suo successore, tra tanti candidati. A guidarlo in questa scelta sono stati la *praeclara indoles* e gli *egregii mores*, che lo hanno reso benvenuto presso tutti, che sperano che con lui «non dominum sed regem, non regem sed patrem, curatorem et socium venturum» («sarebbe venuto non un signore, ma un padre, un tutore e un amico»). Si tratta di affermazioni non neutre, che rimandano a un'idea politica precisa, e il ruolo del Panormita non è sicuramente quello del

¹⁹ G. Resta, *Introduzione* alla sua edizione (della quale si seguirà il testo) di Antonius Panormita, *Liber rerum gestarum Ferdinandi regis*, Palermo, Centro di Studi Filologici e linguistici siciliani, 1968, pp. 43-44.

²⁰ Ivi, pp. 141-143; per un approfondimento ulteriore di quanto si dirà qui si consenta il rinvio a F. Delle Donne, *Le parole del principe: effetto di realtà e costruzione del consenso*, in *Linguaggi e ideologie del Rinascimento monarchico aragonese (1442-1503). Forme della legittimazione e sistemi di governo*, a cura di F. Delle Donne–A. Iacono, Napoli, FedOAPress, 2018, pp. 13-24, da cui sono tratte alcune considerazioni, e Id., *I detti memorabili del re. Riscritture di un discorso di Alfonso il Magnanimo al figlio Ferrante*, in «*Ingenita curiositas*». *Studi sull'Italia del Medioevo per Giovanni Vitolo*, a cura di B. Figliuolo–R. Di Meglio–A. Ambrosio, Battipaglia, Laveglia & Carlone, 2018, pp. 145-158.

mero verbalizzatore, tanto più che egli, prima di riportare il discorso, precisa che Alfonso si esprime «his pene verbis», cioè *quasi* con quelle parole. In effetti, il concetto non è banale, e fa riferimento a una concezione politica di matrice aristotelica, poi ripetuta e rilanciata da Tommaso,²¹ nonché ripresa da Senofonte, Cicerone e Seneca,²² secondo la quale il re è assimilabile a un padre, e che il potere regio si basa sulla gestione del bene pubblico, assimilabile (anche se non interamente coincidente) a quella della famiglia, nonché sull'affetto che deriva dai sudditi-figli. E su questa linea insiste ancora:

Quid enim felicius evenire potest civibus bonis, quam princeps bonus, qui ve subditorum tanquam filiorum curam suscipiat, eos amando, locupletando et augendo? Eo quidem pacto civium benivolentia acquiritur atque servatur.

Che cosa, infatti, ai buoni cittadini può capitare di più felice che un buon principe, che si prende certamente cura dei sudditi come fossero figli, amandoli, arricchendoli e facendoli crescere? A tale scopo è acquisita e conservata la benevolenza dei cittadini.

La benevolenza, tuttavia, si acquista con l'uso delle virtù, e in particolare della *humanitas*, della *benignitas* e della *iustitia*. Grazie a quelle virtù, ripete ancora l'Alfonso del Panormita, il nuovo re riuscirà

²¹ Cfr. Aristotele, *Politica* I, 12, 1259b; Tommaso, *De regimine principum* I, 1: «Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex, sed pater familias, dicitur. Habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges populorum patres vocantur. Ex dictis igitur patet, quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provincie, et propter bonum commune, regit».

²² Cfr. Senofonte, *Cyropaed.* VIII, 1, 1; Cicerone, *Ligar.*, 30; Seneca, *Clem.* I, 14, 2, dove il *pater familias* diviene *pater patriae*: «Hoc, quod parenti, etiam principi faciendum est, quem appellavimus Patrem Patriae non adulatione vana adducti»; ma si veda anche il Panegirico, di Plinio (spec. cap. 21), che in quegli anni, assieme agli altri *Panegyrici Latini*, ritrova ampia diffusione; per l'uso di tale immagine in ambito umanistico cfr. le annotazioni in Angelus de Grassis, *Oratio Panigerica dicta domino Alfonso*, a cura di F. Delle Donne, Roma, ISIME, 2006, p. 70, e soprattutto quelle in Pontano, *De Principe* cit., pp. LXXXI-LXXXVII e pp. 39-40, con puntuali citazioni; cfr. anche M. Pastore Stocchi, *Il pensiero politico degli umanisti*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Torino, UTET, III, 1987, pp. 57-60.

a tenere il regno a lungo e stabilmente. Le virtù, però, vanno mantenute stabili e inalterate, e, per fare in modo che esse non mutino, c'è bisogno dei buoni consiglieri:

Mutantur saepe quidem mores licentia, aetate, assentatione ac pravo consilio. Verum contra id unicum extat remedium, si gravibus et spectatae virtutis viris adherescas: hos, si me audis, adhibeas, observes, auscultes.

I costumi mutano spesso per licenza, età, adulazione e cattivo consiglio. Contro ciò esiste come unico rimedio il circondarsi di uomini saggi e di specchiata virtù: tienili in conto, se mi vuoi ascoltare, rispettali, ascoltali.

Il discorso è chiarissimo, se si tien conto che a pronunciarlo non è Alfonso, ma il Panormita, che sta cercando di indirizzare il giovane re sulla strada della regalità umanistica. E la parte di testo che possediamo si conclude con un richiamo al concetto già espresso all'inizi del discorso:

Tu vero, ut cepisti, pietatem cole, naturam tuam sequere, ab civibus amari quam timeri mavelis, proque certo teneas, quo magis illis de tuo iure ac potestate cesseris, eo tibi firmitus ac durabilius regnum obventurum.

Tu, così come hai iniziato a fare, coltiva la pietà, segui la tua natura, preferisci essere amato dai concittadini piuttosto che temuto, e quanto più avrai ceduto loro dei tuoi diritti e del tuo potere, tanto più fermamente e durabilmente sarà il regno.

Il principio dell'essere amati piuttosto che temuti – topico in tutta la trattatistica umanistica e ampiamente trattato nel *Principe* di Machiavelli (cap. XVII) – è anch'esso antico e affermato, tra gli altri, anche da Giovanni di Salisbury e più ampiamente da Giovanni da Viterbo,²³ ma qui viene trasformato in una regola di governo più ampia, di

²³ Giovanni di Salisbury, *Polycraticus, sive de nugis curialium et philosophorum* IV, 3, a cura di C. Webb, Oxford, Clarendon, 1909: «Subiectis itaque pater sit et maritus, aut si teneriorem noverit affectionem, utatur ea: amari magis studeat, quam timeri»; Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine civitatum*, a cura di G. Salvemini, in

tipo organicista, secondo la quale il governo di un regno può essere stabile solo se c'è condivisione, ovvero se c'è collaborazione, con la cessione da parte del sovrano di alcune delle sue prerogative.²⁴ In definitiva, il Panormita ha trasformato in uno *speculum principis* anche la morte del re, suggerendo al sovrano norme di governo, che non sono ovviamente attribuibili ad Alfonso, ma all'autore letterario, che era anche un influente funzionario dello stato aragonese e che cercava, evidentemente, di suggerire strategie che potessero salvaguardare la sua posizione.

Le ultime parole del re, ovviamente, costituiscono una rielaborazione funzionale del Panormita, l'affermazione di un principio ideologico-politico, così come sono una costruzione esemplare le azioni che un buon cristiano deve compiere in punto di morte, nel rispetto delle regole prescritte dalle *artes moriendi*. Tutti coloro che le ricordano e le riportano, le alterano e le rielaborano, riducendole ai propri fini. Nel *Chronicon* che compose pochi mesi dopo la morte di Alfonso, sant'Antonino, arcivescovo di Firenze, com'è noto ben sensibile ai motivi di ordine economico,²⁵ ricorda che il re aragonese avrebbe raccomandato al figlio di estromettere dal governo gli esosi catalani, di non aumentare i tributi e di sopprimere tutte le ingiuste tassazioni, aspirando a conservare la pace e a osservare i patti stipulati con la Chiesa e con gli altri alleati.²⁶ Inutile chiedersi se tali concetti siano verosimili o attendibili: non sono la verisimiglianza e l'attendibilità che possono essere ricercati in un testo che ha funzione letteraria. Allo stesso modo, evidentemente, non sono attendibili né verosimili altri

Bibliotheca iuridica Medii Aevi, III, *Scripta anecdota glossatorum vel glossatorum aetate composita*, Bononiae, Monti, 1901, pp. 262-265.

²⁴ Su tali questioni cfr. ora G. Cappelli, *"Maiestas". Politica e pensiero politico nella Napoli aragonese*, Roma, Carocci, 2016.

²⁵ Per un primo inquadramento e rimandi bibliografici cfr. soprattutto O. Bazzichi, *Antonino da Firenze*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero – Economia*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana Treccani, 2012, *ad vocem*.

²⁶ Cfr. Divus Antoninus archiepiscopus Florentinus, *Chronicorum opus in tres partes divisum*, pars III, Lugduni, ex officina Iuntarum et Pauli Guittii, 1586, pp. 591-592; ma cfr. anche *Chroniques de saint Antonin. Fragments originaux du titre XXII (1378-1459)*, ed. R. Morçay, Paris, 1913 (tesi di dottorato), pp. 100-101.

resoconti, come quello di Giacomo Curlo,²⁷ e neppure alcune lettere conservate negli uffici cancellereschi, che pure avrebbero potuto assolvere a una funzione di resoconto più obiettivo: un attento studio di Francesco Senatore ha mostrato come una lettera del frate Pietro di Villarasa, che descriveva gli ultimi momenti di Alfonso e ricordava le sue ultime parole, fosse stata “reformata”, ovvero interpolata o censurata dalla cancelleria sforzesca prima della divulgazione.²⁸

Insomma, la ricerca di una verità evenemenziale fondata sulle fonti della scrittura letteraria non può avere successo. Ma quelle fonti possono fornirci informazioni ancora più utili e importanti dal punto di vista della cultura politica o ideologica, come stiamo vedendo. E il discorso di Alfonso secondo il Panormita del *Liber rerum gestarum Ferdinandi regis* diventa ancora più interessante nel confronto con altri testi dello stesso autore. Lo stesso discorso dell’Alfonso morente al figlio è riferito anche in una lettera scritta dal Panormita in nome di Ferrante a Federico III d’Asburgo,²⁹ il cui contenuto è assai diverso da quello attestato nell’opera storiografica: non era una lettera a un imperatore la sede più adatta a proporre un programma di governo, che aveva uso esclusivamente interno alla corte. In particolare, nella lettera a Federico viene ricordata la raccomandazione di preservare l’amicizia con l’imperatore: in altre parole, ogni messaggio è espresso nel modo più efficace e nel luogo più idoneo a essere recepito. Così, nella lettera, resta davvero poco del discorso che si può leggere nel testo storiografico:

iustitiam maxime commendavit pernecessariam regibus et rempublicam gubernantibus; religionem et Dei cultum, ne ulla unquam causa

²⁷ Iacopo Curlo, *Epitoma Donati in Terentium*, a cura di G. Germano, Napoli, Loffredo, 1987, pp. 8-9.

²⁸ F. Senatore, *Le ultime parole di Alfonso il Magnanimo*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di G. Rossetti-G. Vitolo, Napoli, Liguori, 2000, pp. 247-270.

²⁹ La lettera, estratta dal ms. della Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 2070, cc. 42r-43r (*Ferdinandi regis epistolae et legationes per Antonium Panhormitam*) è trascritta pressoché interamente in nota in Panhormita, *Liber rerum gestarum* cit., pp. 141-143; riferimenti a questa e ad altre lettere del Panormita, di argomento simile, in Senatore, *Le ultime parole* cit.

intermitteremus, praecepit: in Deo quidem spes nostras omnia repomendas esse, a Deo sapientiam, a Deo victorias, a Deo felicitatem principibus praestari.

raccomandò massimamente la giustizia, assai necessaria ai re e a coloro che governano lo stato; e prescrisse di non abbandonare mai per nessun motivo la religione e il culto di Dio: in Dio bisogna riporre tutte le nostre speranze, da Dio riceviamo la sapienza, le vittorie, la felicità per i principi.

Resta intatto solo il richiamo alla giustizia, la regina delle virtù, mentre viene aggiunto quello alla fede in Dio e alla religione, esplicitata, poi, in una serie di pii lasciti testamentari. Ma neppure questo elemento è esclusivo: anzi può darsi che fosse presente anche nel *Libro rerum gestarum Ferdinandi regis*, nella parte andata perduta. A confortarci in questa ipotesi è un discorso che possiamo considerare parallelo e che è contenuto nel *De dictis et factis Alphonsi regis*, scritto probabilmente nel 1455.³⁰ L'opera, una di quelle che ha maggiormente contribuito alla genesi del "mito magnanimo" di Alfonso,³¹ si configura come una sorta di *speculum principis* asistematico, dall'impianto strutturale non trattatistico, ma cronachistico, anzi evenemenziale. In effetti, più che alla ricostruzione organica e cronologicamente ordinata di gesta e imprese, essa è volta alla raffigurazione di piccoli quadri che fossero emblematicamente didascalici e precettivi. La più lontana fonte d'ispirazione è probabilmente da individuare in Valerio Massimo, la cui opera ebbe una diffusione molto ampia, soprattutto negli ambienti scolastici,³² ma il modello esplicitamente di-

³⁰ Il *De dictis et factis* curato da M. Vilallonga, contenuto in Jordi de Centelles, *Dels fets e dits del gran rey Alfonso*, Barcelona, Barcino, 1990, è stato riscontrato con il menzionato ms. della Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. Lat. 1185.

³¹ Cfr. G. Ferraù, *Il tessitore di Antequera. Storiografia umanistica meridionale*, Roma, ISIME, 2001, pp. 43-80.

³² Sulla tradizione di Valerio Massimo cfr. soprattutto G. di Stefano, *Per la fortuna di Valerio Massimo nel Trecento*, «Atti dell'Accademia delle scienze di Torino, classe di scienze morali», XCVI (1961-1962), pp. 272-314; *Text and Transmission*, a cura di L. D. Reynolds, Oxford, Clarendon, 1983, pp. 428-430; R. Black, *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 240-242.

chiarato nel proemio al primo libro è quello dei *Memorabilia* di Senofonte, attraverso il quale Alfonso è tratteggiato quasi come un *alter Socrates*. L'opera offre un vasto campionario di virtù, che danno il nome ai 227 capitoletti – in quattro libri – nei quali vengono offerti a modello i discorsi e le azioni di Alfonso, così che il sovrano aragonese possa apparire come specchio di tutte le virtù.

Nel capitolo 51 del libro III, Alfonso si rivolge al figlio Ferdinando, in procinto di partire per la spedizione contro Firenze, fornendogli una serie di raccomandazioni:³³ «Deum igitur in primis cole, in eum confide, a quo cum victorias omnis, tum optima quaeque provenire dubio procul est» («dunque, onora innanzitutto Dio, confida in lui, dal quale non vi è dubbio che provengano tutte le vittorie e ogni ottima cosa»).

Questa sorta di comandamento sicuramente si ricollega con quella virtù che il Panormita avrebbe ampiamente celebrato nel proemio del IV libro, ovvero con quella *religio*: una nuova virtù che permetteva ad Alfonso di ergersi al sopra degli antichi imperatori, dei quali possedeva anche tutte le altre virtù. Ma anch'essa, da sola, non basta:

praeterea decus et existimationem tui tibi plurimum commendatam optarim, ut qua nihil in hac vita tibi carius aut praeclarius esse aut videri debeat: pluris enim dignitas et fama quam victoria aestimanda est.

inoltre, desidererei che ti prenda particolare cura del tuo onore e della tua stima, così che non debba avvenire o apparire che, in questa vita, ci sia per te alcuna cosa più cara o più splendida: infatti, la dignità e la fama sono da stimare più della vittoria.

Il valore della buona fama, della dignità che va perseguita prima di qualsiasi vantaggio materiale, sono precipui, anzi imprescindibili. Ma neppure questo è sufficiente: «honestatem itaque amplectere, sine qua

³³ Panormita, *De dictis* cit., III, 51, pp. 238-240; il discorso è poi ripreso da Bartolomeo Facio, *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*, a cura di D. Pietragalla, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004, pp. 468-472 (X, 6-12), nonché dallo stesso Panormita, *Liber rerum gestarum* cit., pp. 99-101; più tardi sarà riprodotto anche da A. Di Costanzo, *Storia del Regno di Napoli*, Napoli, Brenner, 1839, p. 337.

neque Summo Illi victoriarum datori grati esse possumus, neque inter homines vivi auctoritatem, neque mortui nomen diuturnum adipisci» («abbraccia, dunque, l'onestà, senza la quale né possiamo risultare graditi al Sommo dispensatore di vittorie, né tra gli uomini possiamo conseguire l'autorità di chi è vivo o il nome eterno di chi è morto»).

L'onestà è un altro aspetto della dignità: come quella serve a ottenere fama e gloria eterna, ma permette anche il retto governo.

Postremo te monitum volo: si qui ex hostibus tuae fidei sese permiserint, ut illos benigne suscipias; si qui etiam obstinatis animis usquam ad extremam expugnationem perstiterint, eos cum ceperis, tuae potius mansuetudinis quam illorum pertinaciae memineris; nec minus progeniem nostram ab omni crudelitate et saevitia longe semper alienam extitisse.

infine, voglio ammonirti: sia che qualcuno dei nemici si sia affidato alla tua fede, perché tu lo accolga benignamente; sia che qualcuno con animo ostinato si sia opposto fino allo scontro estremo, quando lo avrai preso, ricorda la tua mansuetudine più che la sua pertinacia; e che la nostra progenie è stata sempre assai lungi da ogni crudeltà e sevizia.

Nelle parole di Virgilio (*Aen.* VI, 851-853), Anchise rivolgeva a Enea l'ammonimento eterno di «parcere subiectis et debellare superbos». Alfonso va addirittura oltre, imponendo al figlio il rispetto solo della prima parte del monito virgiliano, evidentemente sempre nella prospettiva della *religio* che rende il cristiano superiore al pagano.

Ovviamente, anche in questo caso le parole del re sono ricostruite e rielaborate in funzione di un messaggio specifico: la guerra contro Firenze e l'alleanza con Venezia, che va preservata in ogni modo. Qui, tuttavia, Ferrante è ancora lungi dall'essere nuovo re; egli deve ancora dimostrare di essere pronto a succedere al trono, innanzitutto con l'abilità bellica. In effetti, questa sorta di piccolo *speculum principis* elenca, in prospettiva prescrittiva, le stesse virtù, che, in chiave descrittiva, sarebbero presentate in un panegirico tra quelle dimostrate dall'elogiato in tempo di guerra. Tuttavia, questo *speculum* è proposto da un re al suo erede, a colui che è destinato a succedergli sul trono, e che, quindi, per nascita, già possiede i caratteri propri della dinastia. Tanto è vero che, nella ricostruzione di Panormita, Alfonso

conclude il discorso col riferimento alla *progenies*, legittimando anche col sangue la – dubbia, perché Ferrante è figlio naturale – discendenza già dimostrata con la virtù.

Anche se le *virtutes* cominciano ad acquisire un valore autonomo e autosufficiente nella teoria politica umanistica, la *progenies* e il sangue continuano a rimanere imprescindibili per il Panormita, e, in definitiva, per Alfonso, che aveva commissionato ai suoi più illustri letterati, Lorenzo Valla primo tra tutti, un'opera storiografica che, secondo il modello della tradizione iberica, celebrasse non solo il presente ma anche l'intera dinastia, partendo dal padre Ferdinando di Antequera. Ma il Panormita anche in altri passi del *De dictis* insiste sulla discendenza. Nel capitolo 30 del libro II re Ferdinando di Antequera, morente, si rivolge al figlio Alfonso in questo modo:³⁴

Optime fili, quoniam regna quaecumque dum Deo placuit obtinui, ad te aetatis praerogativa deferri et scio et volo. Optarem eas modo terras, quas in ea parte Hispaniae, quam Castellam vocitant, habemus, Ioanni fratri tuo, si modo per te liceat, relinquere.

Ottimo figlio, poiché ho tenuto tutti i regni finché piacque a Dio, so e voglio che passino a te per la prerogativa della tua età. Tuttavia, quelle terre che teniamo in quella parte di Spagna che si chiama Castiglia, desidererei lasciarle a tuo fratello Giovanni, se solo tu lo consentissi.

Naturalmente, Alfonso rispetta il desiderio del padre e accetta la sua richiesta, in ossequio alle virtù della *pietas* e della *liberalitas* che vengono scelte per intitolare il capitolo dell'opera, nonché dell'*obedientia*, virtù che avrà grande valore nella costruzione ideologica aragonese³⁵ e che viene fatta esplicitamente risaltare, ma soprattutto a dimostrazione che i regni possono essere sì ereditati, ma vanno mantenuti con la virtù (come avrebbe detto nel discorso al Parlamento), e che, anzi, la virtù deve porsi su un livello talmente superiore da indurre perfino a rinunciare agli stessi diritti ereditari.

³⁴ Panormita, *De dictis* cit., II, 29, p. 160.

³⁵ Si pensi all'importanza del *De obedientia* del Pontano, sulla cui centralità ideologica ha appuntato con precisione l'attenzione Cappelli in *Maiestas* cit., pp. 98-161.

Ancora più esplicito, a questo proposito, è il capitolo 29 del secondo libro, dove si inizia a raccontare un singolare aneddoto in questo modo:³⁶

Cum aliquis Alfonsum a nobilitate maxime laudaret, quod rex esset, filius regis, regis nepos, regis frater et cetera istiusmodi, rex hominem interpellans dixit nihil esse quod in vita minoris ipse duceret, quam quod ille tanti facere videretur.

Poiché una persona lodava massimamente Alfonso per la sua nobiltà, dal momento che era re, figlio di re, nipote di re, fratello di re e altre cose di questo genere, il re, rivolgendosi a quell'uomo, gli disse che nella sua vita non vi era nulla che stimasse meno di ciò che per lui sembrava tanto importante.

La risposta di Alfonso sembra ben commisurata alla virtù della *moderatio* che dà il titolo al capitolo: egli rifiuta con modestia la celebrazione cortigiana e dimostra di tenere in poco conto la vanità dei beni terreni. Ma egli non si limita a questo, perché continua così:

Laudem enim illam non suam sed maiorum suorum esse, quippe qui iustitia, moderatione atque animi excellentia sibi regnum comparassent, successoribus quidem oneri regna cedere, et ita demum honori si virtute potius, quam testamento illa suscipiant.

Disse che quella lode, infatti, non spettava a lui, ma ai suoi antenati, che con giustizia, moderazione ed eccellenza d'animo si erano procurati il regno, mentre ai successori i regni giungono per onere e, infine, per onore, se nel tenerli badano di più alla virtù che al testamento.

Non è sufficiente che ci si trovi a guidare un regno, ma bisogna dimostrare di essere all'altezza di quell'onore, facendosi guidare costantemente dalle virtù. I diritti ereditari non sono un titolo di merito, sono cosa morta se non vengono tenuti in vita da un adeguato comportamento: «a se itaque, si qua modo extent, eliceret ornamenta, non a patribus iam mortuis extorqueret»; «dunque, i meriti, se pure ve ne sono, bisogna cavarli da se stessi, non recuperarli dai padri già morti».

³⁶ Panormita, *De dictis* II, 29, p. 160, parzialmente corretto nella punteggiatura.

Ma la questione della successione dinastica è cosa che Panormita imposta in maniera assai elaborata e sottile, spostando l'attenzione dalla dimensione della discendenza di sangue a quella ideale e ufficio-so-funzionale. Questo aspetto è dichiarato in maniera piuttosto esplicita, ma non banale, nel proemio al quarto e ultimo libro del *De dictis*, dove il Panormita fa riferimento al destino imperiale del re aragonese. Lì, procedendo a una politicamente impegnativa *laus Hispanie*,³⁷ stila l'elenco di alcuni importanti imperatori romani di origine iberica come Traiano, Adriano, Teodosio, Arcadio, Onorio, Teodosio II, al quale va aggiunto Alfonso:³⁸

postremo Alfonsum, virtutum omnium vivam imaginem, qui cum superioribus his nullo laudationis genere inferior extet, tum maxime religione, id est vera illa sapientia, qua potissimum a brutis animalibus distinguimur, longe superior est atque celebrior.

e per ultimo Alfonso, viva immagine di tutte le virtù, che non solo non può essere considerato inferiore in nessun genere di lode a quegli antichi, ma è anche di gran lunga superiore e più lodevole soprattutto per la religione, ossia per quella vera sapienza per la quale ci distinguiamo in misura maggiore dagli animali bruti.

Qui, il possesso delle virtù costituisce la chiave di accesso al titolo – ovvero alle aspirazioni – imperiale da parte di Alfonso: egli è superiore agli antichi imperatori perché, oltre a possedere tutte le virtù dei precedenti, ha anche la *religio*, che è vera *sapientia*.³⁹ La derivazione diretta del titolo dal merito rimanda, senz'altro, a un contesto teorico tipicamente umanistico, ma è anche funzionale a una contingenza più

³⁷ Sull'evoluzione di questo motivo si rimanda a F. Delle Donne, *Cultura e ideologia alfonsina tra tradizione catalana e innovazione umanistica*, in *L'immagine di Alfonso il Magnanimo tra letteratura e storia, tra Corona d'Aragona e Italia – La imatge d'Alfons el Magnànim en la literatura i la historiografia entre la Corona d'Aragó i Itàlia*, a cura di F. Delle Donne-J. Torró Torrent, Firenze, Sismel-Ed. del Galluzzo, 2016, pp. 33-54.

³⁸ Panormita, *De dictis*, pp. 250-252.

³⁹ Si rimanda a F. Delle Donne, *Virtù cristiane, pratiche devozionali e organizzazione del consenso nell'età di Alfonso d'Aragona*, in *"Monasticum regnum". Religione e politica nelle pratiche di governo tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. Andenna-L. Gaffuri-E. Filippini, Münster, Lit Verlag, 2015, pp. 181-197.

specificata. Infatti, il gioco ideologico del Panormita mira a mettere in secondo piano l'ascendenza familiare del celebrato, quella dinastica dei castigliani (poi divenuti aragonesi) Trastàmara, per sostituirla con quella ideale, romana: cioè, sottace l'origine "gotica" e, quindi, barbara, di Alfonso, per rilanciare quella italica, più adeguata a giustificare e avallare ideologicamente l'ascesa al trono di Napoli, avvenuta, in realtà, per conquista bellica, soppiantando la precedente e legittima dinastia angioina.

Il principio della discendenza di tipo dinastico-ufficiale (innestato sulla linea imperiale romana) fu studiato con grande attenzione, in quanto risultava assai più adatto di quello dinastico-familiare (che poteva rimandare a Federico II di Svevia o a Giovanna II d'Angiò). La mancanza di idonei e incontestabili requisiti di sangue spinse a conferire un peso maggiore alle virtù personali, attraverso la dimostrazione che il titolo regio e quello imperiale spettavano per le virtù possedute e non per trasmissione ereditaria. La situazione del regno di Alfonso, del resto, non era molto dissimile da quella degli altri coevi maggiori stati italiani di tipo signorile: nessuno degli altri era retto da una dinastia antica, in quanto la maggior parte dei signori dell'epoca erano, da un punto di vista giuridico, "tiranni" *ex defectu tituli*, in cerca di legittimità *ex parte exercitii*.⁴⁰

Proprio in questo contesto fu possibile la più spinta sperimentazione teorica, atta a legittimare la pratica di governo. E ciò avvenne con un concertato sistema ideologico, che, guidato dall'esigenza di legittimare il detentore del potere e organizzare il consenso attorno alla sua figura, vide sovrapporsi e convergere diversi piani comunicativi, di tipo artistico, oratorio e soprattutto storiografico. Fu specialmente quest'ultimo piano a essere particolarmente sviluppato presso la corte di Alfonso. Probabilmente fu proprio lui a chiedere che anche a Napoli si desse vita a una storiografia dinastico-celebrativa, sul modello di quella castigliano-aragonese che era particolarmente proficua.⁴¹

⁴⁰ Cfr. G. Cappelli, *Sapere e potere. L'umanista e il principe nell'Italia del Quattrocento*, «Cuadernos de Filología Italiana», XV (2008), pp. 73-91; sulla situazione complessiva dell'Italia del tempo si veda almeno R. Fubini, *Italia quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano, FrancoAngeli, 1994.

⁴¹ Su tali questioni si consenta il rimando a Delle Donne *Il re e i suoi cronisti* cit., Id., *Da Valla a Facio, dalla prassi alla teorizzazione retorica della scrittura storica*,

Il compito di portare avanti questo progetto fu affidato inizialmente a Lorenzo Valla, che, come si è visto, sin dal 1435 fu tra gli artefici principali della “propaganda” alfonsina. L'intenzione, certamente concordata, era quella di creare un nuovo ideale storiografico, che celebrasse le imprese del sovrano, ma partendo dal racconto di quelle del padre, il re Ferdinando I. L'incarico di quella storia dinastica gli fu affidato già nel 1438, ma i *Gesta Ferdinandi regis Aragonum* furono portati a termine solo nel 1445-1446.⁴² I risultati, però, dovettero essere ben diversi da quelli attesi, perché Valla non finalizò esplicitamente la sua prosa all'esaltazione celebrativa della dinastia dei Trastámara, ma cercò di subordinarla, sebbene con forti incertezze metodologiche,⁴³ a un modello ideale etico, in cui la “storiografia”, per la sua ricerca della verità, si imponesse come superiore anche rispetto alla poesia e alla filosofia.⁴⁴ La sua opera, pertanto, non trovò la prevista prosecuzione nella narrazione delle imprese di Alfonso, e generò, invece, un violentissimo dibattito *de historia conscribenda*, ovvero sulle leggi (ancora non scritte fino a quel momento) della composizione storiografica, che lo vide soccombere rispetto alle posizioni più “cortigianamente condiscendenti” del Panormita e di Bartolomeo Facio.⁴⁵

Non è il caso di ripercorrere, qui, tutti i termini della questione. Basti dire soltanto che il rifiuto valliano di una ricostruzione ideologizzata della figura del sovrano e le sue conseguenti rappresentazioni “in-

«Reti Medievali. Rivista», XIX (2018), pp. 599-625, dai quali può essere recuperata ulteriore bibliografia.

⁴² Cfr. l'Introduzione di O. Besomi alla sua edizione di Laurentius Valla, *Gesta Ferdinandi regis*, Patavii, Antenore, 1973, pp. X-XI; Fois, *Il pensiero cristiano* cit., p. 172 e nota 24; il ms. autografo Paris, BNF, Lat. 6174, ha questo titolo significativo: «Historia regum Ferdinandi patris et Alphonsi filii», a dimostrazione che l'opera doveva continuare con il racconto delle imprese di Alfonso.

⁴³ Cfr. Delle Donne, *Da Valla a Facio* cit., pp. 599-625.

⁴⁴ Cfr. il *Proemio*, in Laurentius Valla, *Gesta Ferdinandi* cit., pp. 4-6.

⁴⁵ Sulla questione cfr. soprattutto Ferraù, *Il tessitore di Antequera* cit., pp. 1-42; M. Regoliosi, *Riflessioni umanistiche sullo 'scrivere storia'*, «Rinascimento», XXXI (1991), pp. 16-27; e l'Introduzione della stessa alla sua edizione di Laurentius Valla, *Antidotum in Facium*, cit., pp. XXXIV-LXVII; ma si consenta ancora il rimando a Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo* cit., pp. 44-59.

decorose” e “sconvenienti” dei rappresentanti della dinastia aragonese non potevano rientrare facilmente nel progetto propagandistico di Alfonso, che mirava all'esaltazione della sua dignità regia e della sua *magnanimitas*. Per cui, la composizione dei *Gesta* segnò la fine della collaborazione tra Alfonso e Valla, mentre regista della nuova linea storica regnicola sarebbe divenuto il Panormita, con il suo *speculum principis* travestito da opera di storia, quale era il *De dictis et factis Alphonsi regis*.⁴⁶ Fu soprattutto lui, come si è visto, a reimpostare il sistema ideologico finalizzato a sorreggere una nuova idea di sovranità basata sulle virtù e sull'ideale discendenza dagli imperatori romani: una discendenza che potesse anche sostituire quella dai sovrani iberici, che nella prospettiva degli umanisti italiani del tempo erano «barbari» privi della civiltà che poteva essere detenuta solo dagli eredi diretti degli antichi Romani. Una discendenza che, innestandosi artatamente sulla linea degli antichi imperatori di provenienza iberica, legittimasse pienamente la sua sovranità sul regno di Napoli, che altrettanto artatamente veniva assimilato all'Italia, o meglio al Lazio e alla stessa Roma, intesa non come città, ma come ideale identificativo dell'antico impero romano, faro di civiltà a cui ispirarsi anche a distanza di molti secoli.

In conclusione, l'elaborazione ideologica sviluppata dal Panormita nelle sue opere è assai complessa e investe diversi piani. Non è facile ricostruirne compiutamente l'evoluzione, perché le opere che abbiamo visto ebbero gestazioni lunghe e furono oggetto di numerose rielaborazioni e riscritture, non sempre ben identificabili. Per tornare al discorso con cui Alfonso apre il Parlamento del marzo 1443, ad esempio, è difficile capire perché egli lo abbia poi espunto dal *Triumphus*. Secondo Antonietta Iacono, che ha edito la parte aggiunta, una ragione potrebbe risiedere nel fatto che, nel momento in cui il Panormita andò rielaborando l'opera, probabilmente nel 1455-1456, il Regno attraversava una profonda crisi finanziaria, e dovette sembrare più appropriato tagliare via il riferimento all'occasione in cui si era riconfigurato il sistema fiscale.⁴⁷ Tuttavia, come abbiamo visto, la menzione della riforma fiscale era ampiamente su-

⁴⁶ Cfr. Ferraù, *Il tessitore di Antequera* cit., pp. 40-41.

⁴⁷ Iacono, *Primi risultati* cit., p. 588.

bordinata all'esaltazione della giustizia, dunque la spiegazione va spostata, piuttosto, su un piano più meramente letterario, pur tenendo presente che letteratura e ideologia si sovrappongono pienamente nelle opere del Panormita. Dunque, è possibile che egli avesse deciso di celebrare il Trionfo nella sua purezza, senza sbavature o debordamenti che spostassero l'attenzione su altre vicende; quel momento era fondamentale nell'elaborazione ideologica dell'assimilazione di Alfonso agli antichi *imperatores* romani, e l'esemplarità ideale della sua immagine vittoriosa non andava offuscata dall'applicazione concreta dell'amministrazione e del governo. Allo stesso modo, in quei medesimi anni, il *De dictis et factis* serviva a esaltare singoli momenti specifici, ideali anch'essi: sottoponendo a decantazione le azioni del sovrano, le faceva ascendere dal livello della vita contingente a quello esemplare dell'eternità. Diverso, invece, appare il contesto compositivo del *Liber rerum gestarum Ferdinandi regis*, scritto quando Alfonso era già morto e suo successore era già divenuto Ferrante, che aveva l'esigenza di impostare in maniera diversa la sua politica. Come l'Alfonso morente ricordava con precisione all'inizio del discorso, Ferrante non era l'unico candidato a una successione problematica, ostacolata da una serie di signori territoriali che ancora si mostravano piuttosto riottosi, e per questo aveva ancora più bisogno di consiglieri e sostenitori. Per tale motivo ricordava l'importanza della formazione del giovane principe, che l'aveva reso degno di governare il regno, obbedendo ai precetti delle virtù, ovvero di coloro che quelle virtù gli avevano offerto ad esempio.

In ogni caso, le opere del Panormita non si assestano sul piano astrattamente letterario, ma dilagano ampiamente in quello della riflessione politica. In altri termini, le sue rappresentazioni e le sue descrizioni non si configurano come meri esercizi retorici, ma intervengono a delineare una precisa teoria del governo, che, sebbene priva di forma trattatistica, elabora forme di applicazione assai minuziose rispondenti a un complesso sistema ideologico. Tutte le sue opere rivelano l'impegno a creare un mondo in cui a governare fosse un sistema di virtù, nel quale il sovrano potesse specchiarsi. Questo, del resto, è anche lo scopo della lunga teoria di immagini di virtù che sfilò nel corso del trionfo celebrato da Alfonso nel 1443: trionfo, che, probabilmente, vide tra gli ideatori e registi lo stesso Panormita. Quel momento rappresentò una prima attestazione dell'elabo-

razione ideologica che si andava compiendo in quegli anni e che, probabilmente, giunse a piena maturazione nel 1452, in occasione della visita che l'imperatore Federico III, appena incoronato a Roma, fece ad Alfonso nel 1452: questi, pur essendo "formalmente solo" re, attese a Napoli l'omaggio, o meglio la sottomissione (come rilevarono alcuni acuti umanisti come Giannozzo Manetti)⁴⁸ dell'imperatore, che "solo formalmente" era tale. Se quello del 1443 fu un trionfo scenico, quello del 1452 fu un trionfo politico, e portò a piena maturazione le idee di supremazia imperiale di Alfonso, che non aveva bisogno dell'incoronazione papale o del titolo specifico per essere un *vero* imperatore. Come chiarisce con evidenza l'iscrizione in caratteri capitali posta all'ingresso del Castel Nuovo di Napoli, esattamente sopra la lastra che avrebbe rammemorato per l'eternità l'imperiale trionfo all'antica del 1443, egli era «regum princeps»: quell'iscrizione, che secondo la tradizione fu dettata dal Panormita, chiariva in maniera evidente che egli era primo tra i re, e non aveva bisogno di alcun riconoscimento esterno.⁴⁹

⁴⁸ Cfr. S. U. Baldassarri-B. J. Maxson, *Giannozzo Manetti, the Emperor, and the Praise of a King in 1452*, «Archivio storico italiano», CLXXII (2014), pp. 513-569.

⁴⁹ Per un approfondimento di tali questioni, Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo* cit., pp. 154-165.

CENNI SULLO STATO ARAGONESE NELLA TEORIA POLITICA COEVA^{*}

Guido Cappelli

Una breve premessa-chiarimento: l'uso del termine "Stato", con maiuscola, ha una voluta sfumatura "provocatoria", che mira a mettere in rilievo il peso dell'esperienza e della proposta politica aragonese in ordine alla creazione dello strumentario concettuale dello Stato moderno. Negli ultimi quindici, vent'anni si è avanzato molto sul terreno del riconoscimento del ruolo di tale proposta nella creazione del paradigma concettuale "Stato", è venuto emergendo il ruolo della Napoli aragonese nel contesto più ampio delle monarchie e dei principati in Italia settentrionale e in Europa. Una chiara volontà politica di accentramento e razionalizzazione, con avocazione delle principali leve del potere statale – dalla rivendicazione dell'ultima parola nella concessione o revocazione di privilegi e feudi, all'esercito "demaniale" all'esercizio della titolarità della giustizia, passando per l'imponente costruzione teorica dei suoi trattatisti – situano infatti la Napoli di Alfonso e soprattutto di Ferrante d'Aragona (1458-1494) all'avanguardia nel panorama del "laboratorio Italia" e del più generale processo di formazione statale dell'Europa del tempo.¹

Un "caso di studio", dunque, da manuale.

^{*} Nello spazio, volutamente ridotto, che ho ritenuto opportuno per questo intervento, non trovo (allo stato attuale della mia ricerca) migliore formulazione del problema affrontato nel saggio, di quella che diedi or non è molto in occasione dell'importante Convegno internazionale i cui Atti figurano pubblicati nel collettivo *Linguaggi e ideologie nella Napoli aragonese*, a cura di F. Delle Donne–A. Iacono, Napoli, FedOA Press, 2018. Persuaso che aderisca al meglio allo spirito e alle intenzioni di questo volume, ripropongo qui, con un'aggiunta e qualche significativa variante, quel contributo.

¹ Sulla sperimentazione teorico-istituzionale nello "Stato del Rinascimento", con prospettiva italiana ed europea, si torni alle pagine di Lazzarini in questo volume.

* * *

1. Può essere utile partire da una lettera, a prima vista sorprendente, firmata da Ferrante d'Aragona, ma di pugno di Antonio Panormita, un umanista assai influente a Corte:

Tu quidem victoriam nobis significas et adversariorum prope innumrabiliū mortes. Ego sane non tantum ex victoria gavisus sum, quantum internitione ista commotus. Gladium enim non ad perniciem civium sed ad conservationem stringere consuevimus [...] nec gloriam nobis crudelitate acquirendam, sed humanitate et clementia [...] Postremo si id nescis, ita accipe: malle nos nunquam vincere quam victoria fede et crudeliter adipisci.²

La missiva è del 1459, in piena guerra di successione; la causa, una strage di contadini perpetrata da un generale di alto rango, Alfonso d'Avalos. La condanna è, sul piano retorico-ideologico, solenne, netta, senza appello: al prezzo della sconfitta stessa: «malle nos nunquam vincere».

La paternità dello scritto ha qui un'importanza particolare, che non si può sottovalutare: si tratta infatti di un testo in cui l'ufficialità, in frangenti drammatici e politicamente delicatissimi, adotta, per esprimersi, la concettualità umanistica, ne ricalca la terminologia, intrisa di solenne sensibilità classica e romanistica, in un caso flagrante di simbiosi tra potere politico e universo intellettuale. Ciò avviene sul piano della simbologia, più ancora che dell'incerta realtà fattuale. Ma su quest'ultima il possente costruito concettuale umanistico ha una sua presa, un influsso che contribuisce – certo, in modo parziale e imperfetto – a plasmarla e indirizzarla.

² «Tu ci annunci la vittoria e la morte di un numero enorme di avversari. Ma io, in verità, non godo tanto della vittoria, quanto mi sento colpito da questo massacro. Siamo soliti, infatti, impugnare la spada non per il pericolo dei cittadini, ma per la loro difesa [...] né dobbiamo ottenere la gloria con la crudeltà, ma con l'*humanitas* e la *clementia* [...] Insomma, se non lo sai, ascolta: noi preferiamo non vincere mai piuttosto che ottenere la vittoria in modo indegno e crudele»: Ferrante d'Aragona ad Alfonso d'Avalos, 10 giugno 1459 (Paris, Bibliothèque Nationale, Fond Italien 1588, f. 244); cfr. *Dispacci sforzeschi da Napoli*, II: 4 luglio 1458-30 dicembre 1459, a cura di F. Senatore, Salerno, Carbone, 2004.

La lettera è in verità una testimonianza viva, e a suo modo stridente, del rapporto complesso, di sintonia/discrasia, tra gli orizzonti e il linguaggio politico dell'umanesimo, da una parte, e la realtà operativa, le scelte concrete, le strategie e le tattiche, dall'altra. Il discorso teorico non sempre e non del tutto coincide con la storia evenemenziale, e men che meno con l'azione quotidiana di governo. Se si vuole, nella circostanza, il generale aragonese aveva agito secondo una sua logica, militare e di polizia, tutt'altro che irrazionale, e infatti non solo non fu effettivamente punito, ma continuò a servire onorevolmente sotto la Corona.³ Eppure, l'immagine idealizzata di un sovrano preoccupato per i "diritti umani" e la guerra giusta non ha fini puramente retorici, ornamentali o, peggio, mistificatori. Scegliere un linguaggio, proclamare pubblicamente idee e concetti così netti, decisi e storicamente e dottrinalmente connotati – *clementia*, *humanitas* – non è ragionevole sia solo *ornatus*: né dovette essere un caso che il testo venisse inviato in copia alla cancelleria sforzesca a Milano. È evidente che si tratta di una scelta, una scelta che *impegna*, che lega, subordina la legittimità *politica*, in qualche modo il diritto a governare, all'assunzione di precise linee d'ispirazione e di condotta.

Si delinea, in definitiva, un campo di tensione, ben noto agli storici delle idee, tra realtà e dottrina, tra quello che si vorrebbe/dovrebbe fare, e quello che si riesce effettivamente a fare – "realtà effettuale", appunto, utilmente abbordabile, ma mai completamente risolvibile, con gli strumenti della storia concettuale.⁴

Questa è, a mio giudizio, la più promettente, ancorché impervia, prospettiva della ricerca a quest'altezza temporale del percorso critico e storiografico sull'esperienza aragonese – nella convinzione che a ogni generazione di storici appartiene, come un dovere deontologico, il compito di ripensare la storia e parlare al proprio tempo.

³ Cfr. F. Storti, *L'esercito napoletano nel Quattrocento*, Salerno, Carlone, 2007, p. 136 n. 43.

⁴ Su questo punto, si vedano almeno le documentate riflessioni di S. Chignola, *Storia dei concetti e storiografia del discorso politico*, «Filosofia politica», X/1 (1997), pp. 99-122. Una riflessione molto stimolante in tal senso, nel capitolo introduttivo di S. Wolin, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, Bologna, il Mulino, 1996.

Per intendere il quadro concettuale nel suo insieme è necessario dunque tenere ben presente lo sfondo storico/fattuale, e viceversa: certe scelte, certe strategie politiche si spiegano solo a partire dall'ideologia retrostante che le sostiene e le ispira; specularmente, teoria e ideologia possono restare irrimediabilmente lontane dalla concreta *gubernatio* della cosa pubblica. Nella dimensione della *rappresentazione*, invece, il potere politico è sempre e più che mai sacrale, riconosciuto come tale anche dai suoi nemici: è altamente significativo che i congiurati anti aragonesi dell'85-86, continuassero a riferirsi al re che volevano abbattere come "sacra Maestà"!

2. Ora, un luogo in cui le tre sfere, "pratica", "teorica" e della rappresentazione, s'incrociano e interagiscono anche drammaticamente è l'idea di tirannide: cruciale, perché concretizza il *mal* governo, l'altra faccia del *bonum commune*. Ebbene, è un fatto che la tirannide *ex defectu tituli* caratterizza, in un modo o nell'altro, *pressoché tutte* le realtà proto-statali dell'Italia quattrocentesca: *principi* nuovi, a vario titolo e in diverso grado, e che, per logica conseguenza, si trovano nella necessità di legittimarsi *ex parte exercitii* – con l'azione di governo.⁵ L'Italia del declino dei comuni e della crisi della legittimità tradizionale – l'Impero, la Chiesa – è uno straordinario laboratorio di sperimentazione politica: nel caso del Regno aragonese, un certo deficit di legittimità interna, acuito dalla lunga conquista militare, e la debolezza di fondamenti legali solidi e certi, favorivano un ripensamento degli equilibri di potere e delle basi del consenso.⁶

⁵ Sul concetto di tirannide in età umanistica, mi permetto di rimandare a G. Cappelli, *La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político*, in *Tiranía: Aproximaciones a una figura del poder*, a cura di G. Cappelli–A. Gómez Ramos, Madrid, Dykinson, 2008, pp. 97-120; vedi anche le acute considerazioni di Hankins in questo volume.

⁶ Per la situazione italiana, basti qui R. Fubini, *Italia quattrocentesca: Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano, FrancoAngeli, 1994; per Napoli e il Sud Italia – tra l'estesissima e qualificata bibliografia – G. D'Agostino, *Il Mezzogiorno aragonese*, in *Storia di Napoli*, Napoli, Società editrice della Storia di Napoli, IV/1, 1980, pp. 233-313; E. Sakellariou, *Royal justice in the Aragonese Kingdom of Naples: theory and the realities of power*, «Mediterranean Historical Review», 26/1 (2011), pp. 31-50; F. Titone, *Aragonese Sicily as a Model of Late Medieval State Building*, «Viator», 44/1 (2013), pp. 217-249; F. Storti, «El buen marine-

E dunque, se la tensione tra *facta* e pensiero non è eliminabile, è possibile pur sempre rilevare zone di convergenza, “critica” ma intensa, tra intellettuali – soprattutto i giuristi e i più avvertiti esponenti dell’avanguardia umanistica – e potere politico: una sinergia che nell’Italia aragonese si riscontra nelle sue forme più solide ed efficaci. Al di là delle loro conseguenze immediate sul piano pratico, le parole dell’umanesimo politico erano forse le uniche, e comunque le più effettive, nel persuadere e penetrare nelle menti, orientare l’azione, aprire gli orizzonti di possibilità. Lo facevano sulle ali di una dottrina innovativa e coerente, che propugnava un nuovo ordine sociale, appoggiato su nuove *élites* plebee o proto-borghesi, basato sul consenso e la coesione comunitaria (*amor*), e garantito, per un verso, dalle alte qualità del governante (le *virtutes*); e per l’altro, da un *popolo* vigile, attento e attivo.⁷

L’orizzonte complessivo era, in buona sostanza, quello di un «generale riassetto istituzionale del regno»,⁸ con l’obiettivo immediato, e direi la condizione previa necessaria, di ridimensionare le prerogative politiche dell’aristocrazia, attuando una strategia a largo raggio volta a ridurre *ad unum* i diversi corpi sociali, che si vedevano perequati e livellati in un unico *corpus*, assumendo tutti la condizione di *subiecti* – secondo quanto teorizza il *De obedientia* di Giovanni Pontano.⁹ Nel IV libro di questo trattato – concluso già nel 1470 e, ricordiamo, tra i massimi testi etico-politici di maggior impegno teorico dell’intero Quattrocento italiano –, l’umanista elabora una sorta di nozione di cittadinanza nazionale, secondo una concezione livellatrice che intende equiparare e unificare l’intero corpo politico, nei suoi vari e articolati settori, intorno alla nozione di *subiectus*, e al tempo stesso fissare le condizioni per le quali è accettabile una certa preminenza dell’aristocrazia:

ro»: Psicologia politica e ideologia monarchica al tempo di Ferdinando I d’Aragona re di Napoli, Roma, Viella, 2014.

⁷ Una dottrina che ho cercato di ricostruire, a livello aragonese (ma largamente estrapolabile a un orizzonte italiano), in *Maiestas. Politica e pensiero politico nella Napoli aragonese*, Roma, Carocci, 2016.

⁸ Storti, «*El buen marinero*» cit., p. 79.

⁹ Su cui vedi ora *Maiestas* cit., pp. 98-161.

Subiectorum duo sunt genera: quorum unum qui simpliciter dicuntur subiecti; illorum alterum qui regum liberalitate ac virtutis gratia tum agros possident tum oppida urbesque sui iuris habent, pro quibus annua pendere tributa debeant et ad militiam cogantur. Quorum e numero sunt quos hodie tum barones dicimus tum comites aut duces.¹⁰

Sono le posizioni ideologiche che ispiravano la politica aragonese nei confronti dell'aristocrazia. E tra queste, di particolare rilievo, quella repressiva: si trattava di rendere politicamente operativo, prendendolo, si direbbe, "alla lettera", il celebre *incipit* del *Digesto*: «Imperatorem maiestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam»: una pulsione alla piena sovranità, che prevede il ridimensionamento della nobiltà, il consolidamento della Corona come fonte normativa principale e *super partes*, nonché una netta separazione di Stato e Chiesa, secondo un'impostazione laica riflessa nitidamente nella massima pontaniana del *De obedientia*: «causam Dei non agimus» – su Dio, non abbiamo niente da dire!

L'obiettivo – più o meno esplicitamente dichiarato ma nitido nelle più avanzate formulazioni teoriche – era di ricondurre alla Corona, cioè ai rappresentanti pubblici, tutte le leve decisionali, sia a livello istituzionale che nella sfera economica, facendo perno su una nascente classe di "borghesia" urbana delle professioni, della cultura e della burocrazia – l'abbiamo chiamata *élite* plebea o "proto-borghese" – che si identificasse con la dinastia non in quanto famiglia, ma nella sua funzione-rappresentazione di incarnazione di un'entità astratta, dall'ormai nitida fisionomia statuale modellata sull'esempio dell'Impero, secondo la massima giuridica «rex in regno suo est imperator».

3. Un caso emblematico di adattamento della dottrina alla realtà si dà appunto nel *De obedientia*, in forma di risposta alle rivolte baronali

¹⁰ Cito dall'*editio princeps*, Neapoli, per Mattiam Moravum, 1490, IV, *de subiectorum obedientia*, [ff. 66v-67r]: «I sudditi sono di due generi: quello di coloro che *sic et simpliciter* si dicono soggetti, l'altro di coloro che, per la liberalità dei re e per le proprie virtù, o possiedono terre o hanno rocche e città indipendenti: in cambio [di questi privilegi] essi sono tenuti a pagare un tributo annuo e a prestare servizio militare. Nel novero di costoro vi sono quelli che oggi chiamiamo baroni o conti o duchi».

che avevano dato luogo alla guerra di successione del 1459-65, all'indomani della quale il Pontano elaborava il suo trattato. Dopo aver esplicitamente ricordato il terribile *Bellum Neapolitanum* scatenato dal pretendente alla Corona Giovanni d'Angiò (1459-1465), egli evoca la sorte che, a suo giudizio, andrebbe riservata al barone che osasse ribellarsi:

Sed in omni perfidiae atque inobedientiae genere plurimum barones peccant, dum aut cum regis fortuna communicare sua nolunt aut ampliandorum finium gratia novis student rebus, sua parum sorte contenti. Ac de hac fidei atque obedientiae parte satis hic dictum sit; *plura apud iurisconsultos qui suas de iis tulere sententias*.¹¹

Plura apud iurisconsultos: il riconoscimento pontaniano dell'apporto giuspubblicistico alla dottrina politica umanistica non potrebbe essere più netto, e trova infatti effettivo riscontro nei testi. La base è nel quarantottesimo libro del *Digesto*, la celebre *Ad legem Iuliam maiestatis*, un passo che con ogni probabilità Ferrante d'Aragona, che aveva avuto per precettore il grande giurista Paride dal Pozzo, conosceva di prima mano,¹² e che sembra potersi applicare esattamente alla situazione evocata nel *De obedientia*:

48.4.1. Maiestatis autem crimen illud est, quod adversus populum romanum vel adversus securitatem eius committitur. Quo tenetur is [...] quive hostibus populi romani nuntium litterasve miserit signumve dederit feceritve dolo malo, quo hostes populi romani consilio iuventur adversus rem publicam: quive milites sollicitaverit concitaveritve, quo seditio tumultusve adversus rem publicam fiat [...] 48.4.3. Lex duodecim tabularum iubet eum, qui hostem concitaverit quive civem hosti tradiderit, capite puniri. Lex autem iulia maiestatis praecipit eum, qui maiestatem publicam laeserit, teneri: qualis est ille, qui

¹¹ *Ibidem*: «Ma in ogni genere di slealtà e disobbedienza chi più pecca sono i baroni, dato che non vogliono mettere in comune la propria fortuna con quella del re o, scontenti della propria situazione, meditano trame eversive per ampliare i propri territori. E basti ciò su questo aspetto della lealtà e dell'obbedienza. Altre informazioni, presso i giureconsulti, che su questo hanno emesso le loro sentenze».

¹² Cfr. E. Cortese, *Sulla scienza giuridica a Napoli tra Quattro e Cinquecento*, in *Scritti*, Spoleto 1999, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, p. 858 n. 41.

in bellis cesserit aut arcem tenuerit aut castra concesserit [...] 48.4.10. Maiestatis crimine accusari potest, cuius ope consilio dolo malo provincia vel civitas hostibus prodita est [...] 48.4.11. Perduellionis reus est, hostili animo adversus rem publicam vel principem animatus.¹³

Il feudatario ribelle era considerato *tyrannus*. Nel qual caso, spettava al *superior* deporlo, secondo quanto afferma Bartolo da Sassoferrato nel *De tyranno* (*quaestio IX*):

Si aliquis dux, marchio, comes vel baro, qui habet iustum titulum probatur tyrannus exercitio, quid debet facere superior? Respondeo: debet eum deponere, quoniam domini qui talia agunt populum detinent in servitute. Sed ad superiorem pertinet populum de servitute eripere [...] Item ad superiorem spectat tyrannos deponere.¹⁴

E in effetti, più sotto, chiedendosi *An parendum sit decreto quod iniustum videatur* («se bisogna obbedire a un ordine che appare ingiusto»), Pontano afferma, sulla linea della giuspubblicistica corrente,

¹³ «Il crimine di lesa maestà è quello che si commette contro il popolo romano o la sua sicurezza. Ne è accusato [...] chi manda ambasciatori o lettere ai nemici del popolo romano o dia un segnale o lo faccia con *dolo malo*, per cui i nemici del popolo romano si giovino di tale consiglio contro la repubblica; chi chiami o istighi soldati per generare sedizione o tumulto contro la repubblica [...] La legge delle dodici tavole prescrive che chi chiama il nemico o consegna un cittadino al nemico, sia castigato con la pena capitale. Ma la *Lex Iulia* sulla lesa maestà prescrive che colui che leda la pubblica maestà sia messo sotto accusa, come chi fugge in guerra o lascia una fortezza o abbandona il campo [...] Può essere accusato di lesa maestà chi con l'opera, il consiglio o il *dolo malo* consegna una città al nemico [...] È reo di *perduellio* chi è animato da sentimenti di ostilità verso la repubblica e verso il principe».

¹⁴ In D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano: Il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze, 1983, p. 202 («Se vi sono prove che un duca, un marchese, un conte o un barone che ha giusto titolo per governare, è un tiranno *ex exercitio*, che cosa deve fare il superiore? Rispondo: lo deve deporre, perché i signori che così si comportano tengono il popolo in schiavitù. Ma al superiore spetta strappare il popolo dalla schiavitù. Parimenti, al superiore spetta deporre i tiranni»); cfr. anche, dello stesso autore, «*Fidelitas habet duas habenas*». *Il fondamento dell'obbligazione politica nelle glosse di Bartolo alle costituzioni pisane di Enrico VII*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia*, a cura di G. Chittolini – A. Molho – P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 381-396, a p. 385.

che «*tyrannorum sunt iniusta imperia*»,¹⁵ ossia che il comando ingiusto è tirannico e dunque, *ipso facto* e circolarmente, non è legale (di qui che non vada obbedito). Anche altrove Bartolo aveva insistito: «in hoc crimine [rebellionis] cessat privilegium concessum eis qui habent dignitatem cum administratione» –¹⁶ il crimine di ribellione *annulla* cariche e privilegi. In termini pontaniani, questi sono i *subiecti* passibili di pena per alto tradimento (*perduellio*); a tenore del passo citato *supra*: «qui regum liberalitate ac virtutis gratia, etc.». ¹⁷

Nell'ambito del Regno e in epoca di Ferrante,¹⁸ è il giurista napoletano Paride dal Pozzo – con ogni probabilità, come si è detto, precettore del re – che nel *Tractatus de redintegratione feudorum* prescrive la pena per la *desertio officii*, la defezione dal dovere, che comporta il venir meno delle condizioni per la concessione del feudo: «perditur beneficium propter desertionem officii» («Il beneficio si perde per defezione dal dovere»),¹⁹ dal momento che il vassallo che si comporta in tal modo è «*perfidus et periurus*» e va privato della proprietà del feudo (*titulus XXVIII*). C'è dunque, nella fattispecie considerata dall'impostazione teorica del Pontano come mancanza di *fides* (*perfidus et periurus*), una direttiva legale di confisca ed esautoramento – come nel caso dei feudi tolti a Raimondo Orsini e figli, «propter [...] notoriam rebellionem, adherendo, favendo et adsistendo Joanni duci Loteringie hosti nostro notorio et huius Regni publico invasori», per tornare (*devoluta*) allo Stato: «ad nos et nostram curiam [...] legitime et rationabiliter». ²⁰ In definitiva, se i baroni non mantengono gli ob-

¹⁵ *De obedientia* cit., f. 78r.

¹⁶ Nella Glossa *dignitatis* alla *Constitutio "Ad reprimendum"* dell'imperatore Enrico VII, in *Consilia, quaestiones et tractatus*, [Lyon, Hector Penet & Nicolas Petit], 1535, f. 81v, d (*imperator Henricus* procedette persino contro membri di santa Chiesa).

¹⁷ *De obedientia* cit., f. 66v.

¹⁸ Alcuni suggerimenti in tal senso, in C. Finzi, *Re baroni, popolo: La politica di Giovanni Pontano*, Rimini, Il Cerchio, 2004, pp. 72-74.

¹⁹ Paris de Puteo, *De redintegratione feudorum*, Norimbergae, J. D. Tauberi, 1677, cap. XLVIII n. 6.

²⁰ Citato in P. Mansi, *La rotta di Sarno*, «Samnium», XLVII (1974), pp. 12-72, alle pp. 55-56.

blighi derivanti dalla *fides*, elemento portante del rapporto fiduciario che lega tutto intero il corpo sociale, incorrono nella *rebellio* come codificata da Bartolo a Dal Pozzo, e questo è un momento a mio parere tanto cruciale quanto sottovalutato nella nascita del monopolio statale della violenza e della coercizione.

4. Come si vede, la dialettica obbedienza/repressione si articola intorno al concetto cruciale di *fides*, su cui converge la doppia linea, classico-romanistica e feudale, e su cui conviene dunque soffermarsi per un breve *excursus*.

Nel pensiero umanistico, la *fides* – ‘lealtà’ in tutte le sue complesse sfumature – è un autentico architrave concettuale, il fattore che lega in modo biunivoco *princeps* e corpo sociale, nonché – sulla scorta della venerabile lezione di Bartolo e dei giuristi trecenteschi – l’elemento portante dell’obbedienza, decisiva nell’ampliare la portata del concetto di *fides* alla sfera dell’obbligazione politica totale, «principio di autorità» che autorizza sia l’adesione spontanea del suddito, sia la sanzione penale in caso di disobbedienza, funzionando così anche come «particolare criterio di repressione».²¹ In una parola: il collante della comunità politica, l’elemento che permette la dialettica politica tra le parti e richiede precisi obblighi di protezione e garanzia da parte del *princeps*, al quale per questo e solo per questo sarà dovuta obbedienza.²²

Alla definizione del concetto concorrono, qui come in tutto il pensiero umanistico, diversi assi dottrinali. Vi è la linea classica, risalente in ultima istanza a Cicerone, *De officiis* I, 23: «Fundamentum iustitiae est fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas»; linea che prosegue

²¹ D. Quaglioni, ‘*Fidelitas habet duas habenas*’ cit., pp. 388-390; sulle remote origini teologiche di quest’atteggiamento, cfr. G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all’età moderna*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 29-34.

²² Indicativo il caso del rapporto “pattista” tra città e *princeps*, con relative frizioni, nel Ducato di Milano in pieno Quattrocento illustrato da M. Della Misericordia, “*Per non privarci de nostre raxone, li siamo stati desobidienti*”. *Patto, giustizia e resistenza nella cultura politica delle comunità alpine nello stato di Milano (XV secolo)*, in *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVIII*, a cura di C. Nubola-A. Würzler, Bologna, Il mulino, 2002, pp. 147-215 (in part. 154-161, sul rapporto tra *fides* e tutela dei sudditi).

nel pensiero medievale comunale, per esempio in Brunetto Latini, il quale, al momento di elencare le qualità politiche del «governatore di città», lascia intravedere le ragioni dottrinali e pratiche dell'insistenza sul concetto – ragioni legate in definitiva alla tenuta stessa della comunità politica – affermando che «senza fede e lealtà non è diritto».²³ Complementarmente vi è la linea giuridico-politica, che declina la *fides* come *fidelitas*: il risultato è la confluenza nel discorso politico-statale anche della dimensione originariamente feudale della concessione sovrana: un processo concettualmente affine e parallelo a quello, descritto in questo volume dal Quaglini, di assunzione nell'«immaginario» statuale della simbologia e le attribuzioni del potere imperiale, che l'umanesimo politico porterà alle estreme conseguenze, manifestando una chiara tendenza ad allargare la sfera della *fides* all'ambito vasto della dialettica politico-sociale.

Caso emblematico il *De regno* di Francesco Patrizi (1480 ca.), dove la *fides* funziona come coronamento e «garanzia» di tutte le *virtutes*. Il capitolo *de fide* di questo trattato allarga con nettezza il concetto ampliandone la sfera dall'idea di «lealtà», «affidabilità», «parola data», a quello di «patto» reciproco ed elemento di coesione sociale e politica, non a caso introducendo l'ultimo libro, che tratta dell'obbedienza del suddito:

Alia autem ex parte proditores omnes, ut diximus, exhorreat quicumque regnat et quoscunque deprehenderit omni foeditatis exemplo ulciscatur [...] De officio eorum qui reguntur dicendum erit. Sicut enim respublica ex civibus qui cum imperio omnibus praesunt et ex aliis cunctis qui aequo animo obsequantur, constare debet, sic regnum ex optimo rege qui iuste imperet et ex reliquis omnibus qui illius dictis omni studio omni-que diligentia ultro obsequantur. Sed ut omnia virtutum praecepta quae regibus praescribuntur communia cum civibus esse videntur, sic quam maxime haec quae de fide dicuntur, quae quidem non modo his qui regunt singuli cives praestare debent, ne infidi, impii ac maiestatis rei fiant, verum aliis quibuscunque hominibus: stare enim promissis oportet et conceptis verbis pactam fidem nunquam fallere.²⁴

²³ Brunetto Latini, *Il Tesoro di Brunetto Latini volgarizzato da Bono Giamboni*, a cura di P. Chabaille-L. Gaiter, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1880, IV, p. 290; cfr. Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, I, tr. it. Bologna, il Mulino, 1989, pp. 113-114.

²⁴ *De regno et regis institutione* VIII, xx, Parisiis, Galeotus a Prato, 1531, pp. 354-355: «Ma d'altra parte, chiunque eserciti il potere regale deve temere, come abbiamo detto, tutti i traditori e punire in modo esemplare tutti quelli che scopre [...] Bisogna

Qui la *fides* appare come l'elemento che articola e quasi costruisce il rapporto *civis-rex* (e dei *cives* tra loro), incluso l'aspetto negativo del *crimen maiestatis*, dal momento che, da un lato, è implicato dal legame concettuale *fides-obedientia* (o potenziale ribellione); dall'altro, focalizza l'attenzione non solo sul sovrano ma sul suddito. Attraverso la *fides*, dunque, si legano insieme i concetti complementari di *auctoritas* (*maiestas*) e *obedientia*, vale a dire, si cementa il *corpus politicum* organico.

5. Il *De regno* del Patrizi è un testo pienamente aragonese: scritto nel Regno e indirizzato all'erede al trono. Maggiormente significativo, dunque, che il capofila di questa trattatistica, come si è detto, il *De obedientia* pontaniano, a proposito proprio del rapporto tra re e sudditi, chiami in causa direttamente la *fidelitas* in termini giuridici, «publicis institutis»:

Quae autem fidelitate continentur, ea publicis institutis cauta sunt: quorum illa imprimis nota. Adversus regem sociosque amicosque ne coniurato neve illius iniussu clam palamve faedus ferito. Arma ne tractato neve tumultus excitato. Hosti quisquis is est regis consilia ne indicato. Si quis adversus regem sociosve amicosve molitur insidias, id tacitum ne habeto, indicium facito.²⁵

parlare [ora] di coloro che governano. Infatti, così come una repubblica dev'essere costituita da cittadini che, avendo un ruolo di comando, sono a capo della totalità, e da tutti gli altri che devono obbedire di buon animo, allo stesso modo un regno deve esserlo da un ottimo re che sappia comandare con giustizia, e da tutti gli altri, che devono obbedire spontaneamente con ogni cura e diligenza. Ma come tutte le prescrizioni della virtù rivolte ai re appaiono essere comuni a quelle rivolte ai cittadini, così, soprattutto, i precetti riguardanti la *fides*, che i singoli cittadini devono osservare non solo riguardo a chi comanda, per non macchiarsi di slealtà, empietà e lesa maestà, ma anche agli altri concittadini, perché bisogna tener fede alle promesse e non mancare mai ai patti formulati».

²⁵ *De obedientia* cit., IV, f. 66r: «Gli elementi costitutivi della *fidelitas* sono stabiliti dai pubblici ordinamenti. Si osservino soprattutto i seguenti: non congiurare contro il re e i suoi amici né fare alleanze segrete o palesi senza il suo permesso. Non prendere la armi né incitare tumulti. Chiunque sia il nemico, non farlo partecipe delle decisioni regie. Se qualcuno trama contro il re, i suoi alleati o i suoi amici, non tenerlo nascosto, ma rendilo manifesto».

Che i due termini si intersechino per convergere verso un unico campo concettuale resta confermato poco dopo, quando Pontano, come si è visto, si riferisce specificamente ai feudatari: «Horum omnium una est regula: fidem ut teneant ac pace belloque imperata faciant» (ivi, f. 66v). È del tutto evidente che anche qui *fides/fidelitas* rimanda a un rapporto, biunivoco, di lealtà verso un'entità che è personale (il sovrano) ma che – mercé un intenso processo di astrazione concettuale e di formalizzazione terminologica – è anche già abbastanza *impersonale* da poter essere concepita come nitidamente *protostatuale*. È altresì evidente che in questo coacervo dottrinale si dà una sorta di “sovrapposizione” concettuale tra signore feudale e sovrano: c'è una lunga zona “grigia”, tra basso Medioevo e prima Età moderna, in cui elementi del diritto feudale e della “teologia” politica vanno confluendo nello strumentario concettuale statale.²⁶ La tendenza, inesorabile ancorché tortuosa e a momenti contraddittoria, è quella di uno spostamento graduale dalla dimensione feudale a quella pubblico-politica – un fenomeno, come si diceva, parallelo a quello che si verifica nell'assunzione del diritto imperiale a livello di *civitas* e *regnum*²⁷ – fenomeno uno dei cui elementi centrali è per l'appunto il termine-concetto *fides*. In definitiva, la funzione centrale assegnatale dall'umanesimo politico rimanda alla volontà di formare una base etica capace di obbligare al tempo stesso il sovrano e il resto del corpo politico, sulla via per l'appunto della centralizzazione del *pactum fidelitatis* nel rapporto tra *civis* e Stato. *Fides*,

²⁶ In generale, si veda E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, tr. it. Torino, Einaudi, 1989; per *fides/fidelitas*, oltre il saggio del Quaglioni cit. *supra* n. 14, M. Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974; il movimento è dalla sfera feudale (*fides a feudo*) a quella della *res publica*: cfr. M. Montorzi, *Fides in rem publicam. Ambiguità e tecniche del diritto comune*, Milano, Jovene, 1997; per ulteriori sviluppi protomoderni e moderni si veda almeno G. Muto, *Fedeltà e patria nel lessico politico napoletano della prima età moderna*, in *Storia sociale e politica. Omaggio a Rosario Villari*, a cura di A. Merola et alii, Milano, FrancoAngeli, 1997, pp. 495-522.

²⁷ Da una prospettiva diversa, ma ugualmente illuminante, si veda I. Mineo, *Liberté et communauté en Italie (milieu XIII^e-début XV^e s.)*, in *La République dans tous ses états. Pour une histoire intellectuelle de la république en Europe*, a cura di C. Moatti-M. Riot-Sarcey, Paris, Payot, 2009, pp. 215-250.

amor e *obedientia*, dunque, si intrecciano in una costruzione che prefigura, o avvia, un vincolo politico-sociale di tipo statuale.

Fu un'ideologia *monarchica*, possibile, nella sua forma più compiuta, solo entro un quadro istituzionale monarchico;²⁸ ma osò andare al di là, elaborando una teoria delle *virtutes* che legittimano la preminenza politica, *in luogo* o *a fianco* della tradizionale legittimazione di sangue. Si è vista la rilevanza della *fides*, ma la *virtus*, nelle sue varie articolazioni di origine ciceroniana (*De inventione* II, 53ss.), funziona come elemento necessario della legittimazione e genera *amor*, coesione sociale, fine ultimo della concezione politica umanistica. La *virtus* è fatta di *virtutes*: le quattro canoniche (*prudentia*, *iustitia*, *fortitudo*, *temperantia*), ma soprattutto altre due, che da queste derivano, e sono le più funzionali alla gestione e all'azione politica: la *clementia* – limitazione all'arbitrio indiscriminato del sovrano – e l'*aequitas* – l'elemento correttore del diritto che rende possibili i margini di discrezionalità politica necessari al *princeps* e alla classe dirigente per agire nella realtà concreta. Il metro della *virtus*, del resto, vale, *anche legalmente*, per tutta la classe dirigente, sia *reges* che *magistratus*: come ribadisce tassativamente Dal Pozzo, «Reges, principes et magistratus non dicuntur reges et potestates ubi non bene administrant»: “se non amministrano bene, non sono magistrature”.²⁹

Sono le *virtutes*, e non le forme di governo, i capisaldi della teoria politica umanistica, di cui quella aragonese è probabilmente la versione più completa e raffinata, anche se, forse a causa della sua fisionomia, che poco si presta a mitografie repubblicane e *useful past*, ha dovuto attendere a lungo prima di vedersi proiettata sul grande scenario del pensiero etico e politico europeo. Ma lo smascheramento del mito storiografico repubblicano, di un quasi fantomatico umanesimo “civile”, era già in un passo memorabile del *De obedientia*. Durante la dimostrazione della naturalità del governo di uno solo – uno dei punti di forza della sua teoria –, Pontano afferma che anche quando, «per erro-

²⁸ Perseguita consapevolmente già dal primo Aragonese, come illustra F. Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo e l'invenzione dell'umanesimo monarchico*, Roma, Isime, 2015.

²⁹ *De redintegratione feudorum* cit., cap. CCLXXXI n. 7 («Re, principi e magistrati non sono detti re e potestà se non amministrano bene»).

re o per necessità», una comunità si distacca dalla forma monarchica, in poco tempo, come se si trattasse di un movimento inevitabile appunto perché naturale, essa vi fa ritorno. In verità – aggiunge appoggiandosi su un suggerimento di Cicerone (*De legibus* III, 15-16) – qualunque realtà politica, anche quella apparentemente più “repubblicana”, tende invariabilmente a concentrare il potere nelle mani di *unus princeps*: e in questo *princeps* c’è, tutta intera, la realtà politica delle cosiddette repubbliche “popolari” del suo tempo, da Firenze a Venezia, cui senza dubbio sta pensando l’umanista:

Adeo enim res nostrae naturam sequuntur, ut si quando aut vitio aut necessitate aliquam recessum sit ab ea, tamen haud multo post ad illam fiat reditus: nam ut puer horatianum illud didici: «naturam expelles furca tamen usque recurrit» [Hor., *Epist.* I, 10, 24]. Etenim in ipsis civitatibus quae a pluribus reguntur unus fere semper est aut e plebe aut e nobilitate princeps ad quem omnia referantur et cuius consilio agantur pleraque. Nam et Romani, pulsus ob superbiam et libidinem regibus, in asperis atque turbulentis rebus ad creandum dictatorem (id enim praesentissimum remedium visum fuerat) confugiebant. Quid ipsae civitates, cum in pugnam exeunt, nonne unum sibi ducem constituunt penes quem sit imperii totius summa?³⁰

Il resto della storia si consumò velocemente, nel giro di qualche lustro. Lo Stato nascente e i suoi teorici navigarono insieme e fallirono insieme. Non è difficile scorgere questo destino comune nella parabola del pensiero aragonese: dall’ottimismo delle prime prove, all’indomani della vittoria nella guerra di successione, in un clima di fiduciosa ricostruzione politica e morale, a un progressivo ripiegò sempre meno sicuro delle possibilità trasformatrici della politica (e

³⁰ *De obedientia* cit., IV, f. 63r-v: «Le cose umane seguono la natura a tal punto che se talvolta per un difetto o una necessità ci si discosta da essa, non passa molto tempo che vi si fa ritorno; infatti, come recita il detto oraziano che appresi da bambino, “scaccerai la natura col forcone; ma quella ritorna”. E in realtà, anche nelle città governate da molti c’è sempre un *princeps*, plebeo o nobile, al quale tutto si riconduce e che decide sulla maggior parte delle questioni. E anche i Romani, scacciati i re a causa della loro superbia e sfrenatezza, nelle situazioni dure e turbolente si risolvevano a creare un dittatore – perché quella era apparsa loro la soluzione più efficace. E che dire delle città in guerra? Non si danno forse un condottiero unico che assomma tutto il potere?».

della relativa teoria), con gli accenti ansiosi di un Giuniano Maio e quelli amari e disillusi di un Galateo.

L'opera del Pontano è anche in questo senso emblematica: gli esordi del *De principe*, l'ampia e compiuta riflessione del *De obedientia* negli anni Settanta, trascolorano negli accenti perplessi e disincantati del *De prudentia* e del *De fortuna*, quando ormai, sul volgere del secolo, è svanito lo slancio costruttivo della fase di apogeo dell'esperienza aragonese e della carriera dell'umanista. E in buona sostanza, l'ardita proposta politica aragonese non sopravviverà al Pontano. Ma è giusto che riacquisti il suo posto nel panorama, sempre più composito e ricco di sfumature, dello "Stato del Rinascimento".

ISTITUZIONI PARLAMENTARI SPAGNOLE E ITALIANE
NEL CONTESTO DELLA “CORONA D’ARAGONA”
Il caso del primo Parlamento Generale del Regno aragonese di Napoli
(1442-1443)

Guido D’Agostino

1. *Una premessa storiografica*

Ho dedicato sicuramente molto tempo della mia vita lavorativa e accademica allo studio della storia delle istituzioni parlamentari non solo né tanto secondo la prospettiva giuridico-formale, quanto – e più specialmente – in chiave storica, segnatamente della storia politica e istituzionale, in cui è necessario, essenziale, direi, considerare tempi, spazi, contesto dato, in termini generali e in linee più particolari, nonché fattori umani, persone e interessi in gioco.

D’altro canto, rimane fondamentale quanto ci hanno insegnato maestri classici di tali studi e di cui sono e resto pienamente convinto e partecipe: un parlamento, un’assemblea di tipo parlamentare costituisce e come tale attua, “sede, occasione e strumento”, o veicolo della relazione tra governanti e governati (ammettendo peraltro, che a volte possano esservi inclusi soggetti co-governanti). Fermo restando, inoltre, che occorre investigare, in ogni caso, con precisione circa la natura, le modalità, intenzioni e propositi della relazione in questione, la quale a sua volta può svilupparsi in senso conciliativo, collaborativo, oppure, anche ostile, aggressivo quando si tratti di un confronto acceso riguardo alla posta in gioco, e questa sia o possa essere, il potere, il governo, la supremazia, il riconoscimento dell’autorità, l’affermazione di un primato, una preminenza di qualcuno nei confronti di altri.

Con questo bagaglio ho affrontato il tema principale, vale a dire gli effetti e le implicazioni nell’ambito delle istituzioni parlamentari/rappresentative locali, dovuti o collegati all’incorporazione di Sicilia, Sardegna e Napoli al complesso della Corona d’Aragona. Processo, quest’ultimo, che ha avuto luogo, per la Sicilia, alla fine del secolo

XIII (con Pietro III e Federico); per la Sardegna, alla metà del XIV (con Pietro IV); in ultimo, a Napoli e nel Mezzogiorno continentale d'Italia, verso la metà del secolo XV, attraverso la conquista militare realizzata da Alfonso il Magnanimo, tassello finale dell'Impero mediterraneo catalano-aragonese.¹

È ancora il caso di ricordare che a proposito di quanto si è appena sin qui riportato (e che nei miei precedenti lavori è stato qualificato e distinto nel solco di un processo storico definito di "impatto istituzionale iniziale" e di "prima ispanizzazione"), si è molto parlato dell'influenza del "pattismo", tradizionale nelle assemblee (*Cortes*) spagnole basso-medievali, e, insieme, di una funzione, un ruolo di stimolo e di modello di tali assemblee rispetto a quelle dei territori italiani, in particolare i Parlamenti generali del Regno di Napoli nell'epoca alfoncina (1442-1458). Detto più compiutamente, in Sicilia si sarebbe avuto il consolidamento e il rafforzamento di una tradizione già esistente; in Sardegna, si è invece trattato dell'innesto di qualcosa di assolutamente nuovo, come "inventato", non essendovi prima nulla di simile nell'Isola; a Napoli, e rispetto ai rari precedenti angioini, la riattivazione, rivitalizzazione, re-interpretazione della pur appena esistente radice istituzionale. Secondo Mario Del Treppo, comunque, sarebbe derivata dalla Spagna (aragonese-catalana) una "scuola" di politica suscettibile di addestrare all'autogoverno comunità che non possedevano tale attitudine e prerogativa.² Personalmente, continuo anche a ritenere impor-

¹ Si possono vedere, al riguardo, tra i diversi miei studi pubblicati, alcuni anche in spagnolo, *Parlamento e Società nel Regno di Napoli (secoli XV-XVII)*, Napoli, Guida, 1979; *Per una storia delle istituzioni parlamentari*, Napoli, Esi, 1994; *Monarquías, ciudades, parlamentos en la historia de Europa tardo-medieval y moderna*, «Aragón en la Edad media», XVII (2003), pp. 279-296; *La política italiana de Alfonso el Magnánimo*, «Debats», 104/2 (2009); *Cortes e Parlamenti: tra storia e storiografia*, «Aragón en la Edad Media», XXI (2009), pp. 121-130.

² M. Del Treppo, *L'espansione catalano-aragonese nel Mediterraneo*, in *Nuove Questioni di Storia Medievale*, Milano, Marzorati, 1964; *Il regno aragonese*, in *Storia del Mezzogiorno*, IV/1, a cura di G. Galasso-R. Romeo, Roma, Edizioni del Sole, 1986; *Alfonso il Magnanimo e la Corona d'Aragona*. Atti del XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona (Napoli, Caserta, Ischia, 18-24 settembre 1997), Napoli, Paparo, 2000.

tante valutare con attenzione le interazioni e le reazioni delle realtà locali nei confronti dell'influenza che proviene da attori e fattori esterni, così come il livello di cultura istituzionale maturato via via all'interno della Corona d'Aragona. Infine, mi piacerebbe avere capacità e forza per sollecitare una più pertinente considerazione delle prime riunioni delle assemblee italiane prima menzionate, non solo alla stregua di prototipi istituzionali alquanto rari (singolari, curiosi) da giudicare stabilendone la natura e la derivazione giuridico-formale, bensì e soprattutto come "atti politici" (ciò che personalmente, in verità, credo che siano).³

E ora alcune osservazioni occasionate dalla lettura di alcuni saggi, opera delle nuove generazioni di colleghi storici. In generale, ho tratto l'impressione che si sia inclini a considerare le assemblee parlamentari basso-medievali come una – ma sicuramente non quella di maggiore importanza – delle varie forme e tipologie istituzionali in cui può esplicarsi la rappresentanza; inoltre, che si neghi che i parlamenti riflettano, nella propria struttura, l'assetto sociale della epoca e del territorio corrispondenti. Ciò soprattutto in quanto si ritiene che quello che più conta sono i partecipanti, coloro che presenziano e intervengono in parlamento, vale a dire «l'elemento umano, costitutivo e identificativo essenziale».⁴

D'altra parte, per quanto riguarda il caso di Napoli e relativo Parlamento, è opinione diffusa che sotto Alfonso il Magnanimo, a partire dal 1442-43, vada inaugurandosi una nuova tradizione e si confermi il fenomeno della circolazione delle *élites* di potere in un contesto deli-

³ È quanto sostengo, in ultimo, nel mio più recente lavoro *Il primo Parlamento Generale del Regno aragonese di Napoli (1442-1443)*, Napoli, Esi, 2018.

⁴ I. Mineo, *Il problema della rappresentanza politica nei Regni meridionali italiani nel tardo Medioevo*, in *Rappresentanze e Territori. Parlamento friulano e istituzioni rappresentative territoriali nell'Europa moderna*, a cura di L. Casella, Udine, Forum, 2003, p. 314; cfr. anche C. J. Hernando Sánchez, *El Parlamento del Reino de Nápoles bajo Carlos V*, ivi, pp. 329-385, dove si trova un interessante riferimento alla «famosa asamblea presidida por Alfonso V el Magnánimo» nel 1443, con nutrita bibliografia (pp. 335 ss.).

neato quale «sistema politico-rappresentativo interno» del Regno, con una propria e peculiare struttura bipolare (Parlamento Generale e governo proprio della Città-capitale).⁵

Nondimeno, altri studiosi (Senatore, Scarton) ritengono che il Parlamento del Regno di Napoli non sia stato mera trasposizione di modelli iberici, bensì un prodotto, nuovo, dell'incorporazione nella Corona d'Aragona; inoltre, che esso si sia attestato, quanto a vigenza, funzionamento ed efficacia, a un livello inferiore rispetto a quello delle analoghe istituzioni di Sicilia e Sardegna. In buona sostanza, il suo ruolo si sarebbe limitato a veicolare un "negoziato" tra re e baroni, in cui questi ultimi si sarebbero posti e condotti come unici rappresentanti di tutto il Regno. Niente "pattismo", insomma, nel contesto del sistema di potere che andava forgiando Alfonso, centrato sulla propria persona e autorità, e sulla cerchia dei suoi più fedeli "clienti", quasi tutti provenienti dalla Spagna. Addirittura, è stato osservato, vi sarebbe stata in proposito una sorta di appropriazione indebita, se non una falsificazione della documentazione parlamentare da parte proprio della Città di Napoli, per trarne vantaggi per sé e vedersi riconosciuta quale portavoce della totalità del corpo sociale e istituzionale regnicolo.⁶ Gli studiosi che maggiormente sostengono tali idee suggeriscono anche, comunque, il ricorso ad altro tipo di fonti documentarie, in primo luogo le corrispondenze diplomatiche, a loro avviso molto più utili e pertinenti. Sulla base di varie tra tali corrispondenze sono state enucleate 11-12 riunioni del Parlamento Generale nel corso del quindicennio del regno alfonsino, senza alcuna pratica "pattista", in presenza di una relazione per la maggior parte di tipo "extra-parlamentare", nell'ambito di una istituzione re-importata dal Magnanimo e rimodellata in profondità e modificata nel corso dei molti anni e delle molte riunioni convocate. Personalmente non ho condiviso, né condivido, simili giudizi, mentre convengo con quanto affermato – in

⁵ G. D'Agostino, *El sistema político representativo interno del Reino de Nápoles entre Monarquía aragonesa y Virreinato español*, «Cuadernos de Investigación histórica», 2 (1978), pp. 13-38.

⁶ I documenti a cui ci si riferisce sono contenuti nella raccolta dei *Privilegii et Capitoli con altre gratie concesse alla fedelissima città di Napoli & Regno per li Serenissimi Ri di Aragona*, Venezia, Drusinelli, 1588.

particolare da Elisabetta Scarton – circa l'opportunità offerta dal sistematico studio, e analisi, dei parlamenti aragonesi al fine della più sistematica e profonda conoscenza dell'intera storia del regno meridionale in tutti i suoi aspetti.

2. Tra storia e politica

Passiamo ora dalla storiografia alla storia e alla politica, per procedere ad analizzare la prima riunione convocata da Alfonso in Napoli (più precisamente, trasferita a Napoli da Benevento, sede originaria dell'evento ma poco accetta ai Napoletani che vi si erano appunto recati per chiedere al sovrano di voler tenere l'assemblea nella città, *caput*, “capitale”, del Regno) a fine febbraio 1443. Vi intervengono un centinaio di baroni, ma non ecclesiastici (salvo un paio, in quanto però possessori di feudo) né città, terre, università demaniali. Nella sua “proposizione” o proposta di apertura, il Re dichiara di essere mosso dal bene pubblico e per conservazione ed esaltazione del proprio *regale status*. Nei fatti, il tema centrale è la riforma radicale del sistema fiscale in vigore ancora durante il regno angioino, dichiarando al contempo la propria pronta disponibilità e volontà di assecondare ogni richiesta e aspirazione del baronaggio, di cui sollecita formale richiesta. Dal canto loro, i baroni ne presentano un buon numero, tra cui spicca quella riguardante la facoltà di esercitare il “mero e misto imperio” nei confronti dei propri vassalli.

Nel giro di alcuni giorni, e relative sessioni, maturano le prime risposte regie, piuttosto prudenti e non prive di clausole e limitazioni; senza intoppi, comunque, passa e viene eseguita la redazione di un atto legale che contenga tutto quanto si è detto e fatto in assemblea fino a quel momento. Un “verbale notarile” in piena regola e a disposizione degli interessati. Ma quasi in chiusura della giornata del 3 marzo, il colpo a effetto (in realtà, il frutto di un accordo intercorso in precedenza): i baroni – stando ai documenti ufficiali –⁷ propongono di acclamare e giurare fedeltà come futuro

⁷ F. Senatore-E. Scarton, *Parlamenti generali a Napoli nell'età di Alfonso e Ferrante d'Aragona*, in *El Compromiso de Caspe (1412), Cambios Dinásticos y Constitu-*

sovrano al figlio naturale di Alfonso, Ferrante: ciò rappresenta senza dubbio il compimento degli ambiziosi piani politici del Magnanimo. Il 9 marzo successivo, in un'atmosfera di grande entusiasmo reciproco, il Parlamento si conclude nel segno della rinata e generosa disponibilità del sovrano a ritornare sulle concessioni precedentemente elargite, ma stavolta aderendo allo spirito e alla lettera delle richieste baronali (incluso il punto del “mero e misto imperio”). Né manca, in verità, nel testo ai margini del foglio su cui è impresso il contenuto della transazione, la notazione – in cui si richiama l'autorevole opinione del giurista catalano Pere Belluga – sulla natura di patti irrevocabili e inviolabili, alla stregua di veri e propri contratti, rivestita dall'insieme di quanto stabilito tra le parti.⁸

È importante, a questo punto – salvo tornarci di nuovo più avanti –, precisare qualcosa anche sulle fonti documentarie: le più importanti, provenienti dall'Archivio Comunale e da quello di Stato di Napoli – dove gli originali non esistono più o sono gravemente deteriorati – sono contenute nelle raccolte a stampa di “grazie, privilegi e capitoli” concessi dai sovrani alla Città di Napoli e al Regno, nelle varie edizioni succedutesi tra 1524 e 1720. Qui, dunque, anche quanto si riferisce al Parlamento alfonsino del 1443, mentre si conservano copie manoscritte dei Parlamenti cinque-seicenteschi (una parte dei quali pubblicati da chi scrive), nella piena consapevolezza che si trat-

cionalismo en la Corona de Aragón. Actas del XIX Congreso de Historia de la Corona de Aragón (Zaragoza, 2012), Zaragoza, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Universidad, Cultura y Deporte, 2013; degli stessi Autori, *Parlamenti Generali a Napoli in età aragonese*, Napoli, Fedoa, 2018; F. Senatore, *Parlamento e luogotenenza generale. Il Regno di Napoli nella Corona d'Aragona*, in *La Corona de Aragón en el centro de su historia*, a cura di J. A. Sesma Muñoz, Zaragoza, Univ. de Zaragoza, 2010.

⁸ È molto importante al riguardo consultare opere ormai classiche, quali A. Marongiu, *Il Parlamento in Italia nel Medio Evo e nell'Età Moderna*, Milano, Giuffrè, 1962 (inclusi i preziosi rimandi dell'Autore a suoi scritti anteriori riguardanti proprio il parlamento alfonsino ed il giurista Belluga). E. Pontieri, *Alfonso il Magnanimo re di Napoli (1435-1458)*, Napoli, Esi, 1975; A. Ryder, *Alfonso el Magnánimo Rey de Aragón, Nápoles y Sicilia, 1396-1458*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2007; Id., *El Reino de Nápoles en la época de Alfonso el Magnánimo*, ivi, 2008.

ta pur sempre di atti e documenti “costruiti” (e dotati comunque di valore giuridico-legale) *post factum* e a misura degli ordini e degli interessi dei principali protagonisti, a cominciare dal Re.⁹ Va ribadito, in ogni caso, che il Parlamento in questione appare già rodato, adeguato e con attitudine pattista, ma che, al tempo stesso, non andranno sottovalutate, la qualità, esperienza, passione e ambizione politica del Magnanimo. Questi ha tenuto nel debito conto tanto teorie e usi già ben strutturati e radicati nella Corona d'Aragona, quanto il proprio piano politico-strategico, concretizzato nell'impresa napoletana. Da Napoli, com'è noto, non si allontanerà più per tornare al suo paese d'origine e farà della città la sua nuova e amata patria, nonché quasi la cabina di regia per il complesso dei domini e territori al cui interno va a stabilire un regno aragonese autonomo, a onore e onere di suo figlio.

Da qualche parte si è espressa perplessità circa la politica di Alfonso nei confronti del baronaggio, sollevandosi talora al riguardo critiche a un suo presunto “buonismo”, un eccesso di prudenza o timore. Tuttavia, ha ragione chi parla di realistica e intelligente valutazione delle circostanze da parte di un sovrano certamente in grado di opporre, se e quando necessario, al potere dei baroni l'autorità e la persona regia stessa e insieme il compatto e omogeneo ambiente di corte, nonché l'apparato amministrativo, burocratico e giudiziario in formazione e costruito con grande accortezza. Sono molto persuasive, al riguardo, le considerazioni di Sánchez Aragonés, secondo cui con Alfonso si ha modo di vedere la prima fase del conflitto, o contrasto, tra il pattismo, un po' arcaico, tradizionalista delle assemblee, e l'autoritarismo regio, più moderno e destinato a riuscire vincente al tempo dei Re Cattolici.¹⁰ Parimenti persuasiva l'opinione di López Ródriguez, che si sof-

⁹ Imprescindibile sul tema B. Capasso, *Catalogo ragionato dei libri Registri e Scritture esistenti nella Sezione Antica, o Prima Serie, dell'Archivio Municipale di Napoli (1387-1806)*, Napoli, Giannini, 1876 (nuova ed. Battipaglia, Laveglia-Carlone, 2011). In ogni caso, se ne discute ampiamente nel mio lavoro sul Parlamento 1442-1443, più volte citato.

¹⁰ L. M. Sánchez Aragonés, *Cortes, Monarquía y Ciudades en Aragón, durante el reinado de Alfonso el Magnánimo*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994.

ferma sul carattere di monarchia composita proprio della Corona d'Aragona, capace, cioè, di aggregare – più che assimilare – territori e, soprattutto, governata da una dinastia stabile e da sovrani pragmatici, avvezzi alla gestione della complessità.¹¹ Secondo la studiosa, «el dominio aragonés se inicia con la convocatoria de la institución parlamentaria aragonesa, aunque no le sea exclusiva». Ha ben ragione nel soffermarsi sulla preminenza politica del Re e sul suo potere arbitrale nei conflitti tra classi e gruppi sociali, per cui, di fronte al potere del Re e della sua Corte, né un principio o un valore di per sé solo, anche se fosse il pattismo, né la centralità di un solo territorio, possono risultare fattori necessari o determinanti. Sicura conferma del fatto che il Parlamento di cui si è detto, per cui ogni cosa passa, è un organo autentico e al tempo stesso un “atto politico”; forse non si è trattato del veicolo unico di mediazione e di rapporto tra le parti in campo, ma sempre è stato e resta «sede, occasione e strumento» (com'era solito affermare il Marongiu) della relazione governati/governanti, nonché di processi di verifica e di formalizzazione, ammesso che non abbia agito e funzionato anche, o piuttosto, come agente, o istanza, di propulsione o promozione.¹²

3. La questione delle fonti

Pur riconoscendo, ovviamente, quella straordinaria realtà costituita dall'Archivio della Corona d'Aragona, con il suo immenso patrimonio documentario, per i miei studi di storia parlamentare napoletana e meridionale in Età moderna (con incursione di tipo comparativo in quella

¹¹ C. López Rodríguez, *Monarquía, Iglesia y Nobleza en la Corona de Aragón o la gestión de la complejidad*, in *La Corona de Aragón en el centro de su historia* cit., pp.15-43.

¹² B. Pasciuta, *Forme della rappresentanza nel Regno di Sicilia. Circolazione di modelli istituzionali nella Corona d'Aragona*, cit., pp. 415-432, mi permetto ancora di suggerire uno sguardo alla ricca bibliografia riportata nel mio volume *Ferrando d'Aragona, Duca di Calabria e Vicerè di Valenza*, Napoli, Esi, 2015, nonché *L'immagine di Alfonso il Magnanimo tra letteratura e storia, tra Corona d'Aragona e Italia – La image d'Alfons el Magnànim en la literatura i la historiografia entre la Corona d'Aragó i Itàlia*, a cura di F. Delle Donne–J. Torró Torrent, Sismel-Ed. del Galluzzo, 2016.

di Sardegna e Sicilia), ho attinto le maggiori risorse documentarie ai grandi archivi spagnoli di Madrid e di Simancas, oltre che naturalmente, napoletani e comunque locali. E sempre restando sulle assemblee dei secoli XVI e XVII, aggiungo che occupandomi del Parlamento sardo del 1677-1678, mi sono avvalso anche della pregevole copia autentica del processo verbale di tale assemblea esistente appunto presso l'Archivio della Corona d'Aragona.¹³ Per quanto attiene alle istituzioni rappresentative tardo-medievali, in pratica risalenti all'epoca alfoncina, delle due grandi isole mediterranee (Sicilia e Sardegna), la questione è alquanto più articolata. Intanto, è appena necessario segnalare che nei *Registri* della Cancelleria di Alfonso il Magnanimo conservati nell'archivio barcellonese si trova abbondante e vario materiale di carattere giuridico-istituzionale, economico-finanziario, giudiziario e/o riguardante singoli personaggi ed enti: meno, in verità, per la Sardegna, ma parecchio in più per la Sicilia (serie *Comune*, *Curiae*, *Pecunie*, *Conservatoria del Patrimonio*, ecc.), ma non risultano presenti atti o verbali, in senso proprio, delle corrispondenti sessioni parlamentari. E, per lo più, la situazione è analoga per quanto concerne il caso-Napoli, come del resto si evince da quanto ne hanno scritto, in tempi diversi, brillanti studiosi stranieri e italiani (per esempio Ryder e Moscati) e si vede chiaramente visitando l'Archivio della Corona d'Aragona o studiandone guide o cataloghi (da quelli più antichi di Martínez Ferrando a quello di Udina Martorell, al recente di Canellas e Torra).¹⁴ Insomma, a differenza di quanto avviene nella documentazione relativa ai parlamenti (*Cortes* o *Corts*) dei territori iberici della Corona, in quella inerente ai casi che più ci riguardano possono ab-

¹³ *Atti del Parlamento del Vicerè F. de Benavides, Conte di Santo Stefano (1677-78)*, in *Acta Curiarum Regni Sardiniae*, collezione promossa dal Consiglio Regionale della Sardegna, vol. 21 (3 tomi), a cura di G. D'Agostino, Sassari, Edi.Co.S., 2014.

¹⁴ Ricordo qui, almeno, *Archivo de la Corona d'Aragón: Guía abreviada*, a cura di J. E. Martínez Ferrando, Madrid, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1958; quella curata da F. Udina Martorell, *Guía Histórica y Descriptiva del Archivo de la Corona de Aragón*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1986, ed il recente lavoro di B. Canellas-A. Torra, *Los Registros de Cancillería de Alfonso el Magnánimo*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Centro de Publicaciones, 2000.

bondare privilegi, grazie, mandati, esecutorie, procure, ordini regi, magari in maniera più o meno diretta collegati al tema parlamentare, nel senso di risultare ausiliari o collaterali, senza però costituirne il nucleo centrale ed essenziale di cui si è detto.¹⁵

Quanto sopra affermato non può né deve suonare recriminatorio né limitativo: è stato purtroppo un caso sfortunato quello per cui molti documenti sono rimasti a Napoli dopo la morte del Magnanimo e che a Napoli abbiano subito gravi traversie e irreparabili perdite (specialmente nel corso delle tormentate vicende connesse al secondo conflitto mondiale del Novecento e ai suoi strascichi), alle quali pure da parte di storici, archivisti, bibliotecari, napoletani e non solo, si cerca da tempo di porre, per quanto possibile, rimedio. In ogni caso, resta imprescindibile il ricorso alle fonti e agli studi spagnoli per chiunque si avventuri nella ricerca sulla storia dei territori italiani nell'età del predominio ispanico. Ed anche chi scrive, per la sua parte, cerca di corrervi!

¹⁵ Segnalo la sezione dedicata al periodo aragonese, per gli anni 1442-1451, da J. Mazzoleni, *Le Fonti documentarie e bibliografiche dal sec. X al sec. XX conservate presso l'Archivio di Stato di Napoli*, I, Napoli, Arte tipografica, 1974; ma anche i meno recenti lavori di D. Musto, *La Regia Dogana della Mena delle Pecore di Puglia*, «Rassegna degli Archivi di Stato», XXIV/2-3 (1964), e di R. Moscati, *Il Registro Aragonese 2903 dell'Archivio della Corona d'Aragona*, in *Studi in onore di R. Filangieri*, Napoli, Arte tipografica, 1959, pp. 515-529, nonché studi e note del già citato Ryder, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», anni 1959-1962; repertori sistematici a cura di intere "leve" di archivisti napoletani già dalla fine degli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento ("Fonti Aragonesi") e tuttora in corso; mentre studiosi, storici e archivisti delle attuali generazioni lavorano su collezioni di "Fonti per la Storia di Napoli Aragonese", raccogliendo documentazione e corrispondenze diplomatiche (su impulso dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e sotto la direzione scientifica di M. Del Treppo).

PROSPETTIVE CONTEMPORANEE

LA “LIBERTAD DE SER LIBRES”
O LA “MONARQUÍA NO TIRÁNICA”.
Sobre el Estado y la libertad, según Arendt y Hegel*

Antonio Gómez Ramos

La modernidad política alumbró el Estado moderno, en parte para sustituir al orden religioso medieval, en parte para articular las promesas de libertad individual que el giro moderno llevaba en su seno. El Estado cumplió esa tarea de manera ambigua, y en muchas ocasiones tanto se ha investido de carácter religioso como ha traicionado esas promesas. La crítica de la modernidad ha sido a menudo el intento de preguntar por ese ambiguo resultado del Estado; y la pregunta se hace más difícil ahora, cuando el propio Estado nacional moderno ha entrado en crisis y formas “antiestatales” se enfrentan a él o, simplemente, se adueñan de él por dentro.

Voy a acercarme a esta pregunta con algunas reflexiones sobre la relación entre el Estado y la libertad individual moderna, de la mano, sobre todo, de Hannah Arendt y Georg W. F. Hegel, dos pensadores que no suelen aparecer juntos, pero que han reflexionado profundamente sobre la modernidad y lo político. Pero iniciaré mi acercamiento con un breve rodeo, con una pregunta sobre el fracaso de esa forma moderna de Estado por excelencia que era el socialismo, su fracaso político y su debilitamiento ideológico. Como veremos, la reflexión sobre ese fracaso aportará una idea clave para acercarse a nuestra pregunta por la ambigüedad del Estado moderno y sus perspectivas contemporáneas.

El filósofo alemán Axel Honneth dedica la primera parte de su libro *La idea del socialismo*,¹ a analizar las razones por las que el

* Este trabajo se realiza dentro del proyecto “Sujetos-emociones-estructuras” (FFI 2016 75073 12), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, del Gobierno de España.

¹ A. Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, Frankfurt, Surkamp, 2017.

socialismo ha decaído como ideología. En sus orígenes, fue concebido como la realización republicana más consecuente de los ideales modernos de la Ilustración, y llegó a parecer un destino histórico inevitable durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX; sin embargo, en los últimos compases de la modernidad, ha caído en la insignificancia –como idea–, de modo que la propia palabra “socialismo” no tiene ni de lejos el peso y la importancia de la que disfrutaba política e intelectualmente en otros tiempos. Su diagnóstico es que los teóricos socialistas a comienzos del siglo XIX (Owen, Saint-Simon, Fourier, y hasta Marx) cometieron un pecado original, que fue ignorar la dimensión política en su proyecto de solidaridad social –al que llamaban socialismo–, para restringirse exclusivamente al ámbito económico. La intención de esos socialistas era realizar plenamente los ideales revolucionarios y republicanos de libertad, igualdad y fraternidad, que el capitalismo había traicionado en favor de la mera libertad formal, una libertad reducida en lo sustancial, como decía Marx, a la libertad de comerciar. Pero ellos concibieron la realización de esos ideales sólo como solidaridad económica; y olvidaron, cuando no despreciaron, la dimensión puramente política que daba sustancia a esos ideales de raíz ilustrada.

La consecuencia fue que todo el proyecto socialista tuvo que pagar muy caro esa extrema reducción economicista. Allí donde tuvo alguna ocasión de empezar a realizarse, la reducción a lo económico coartó la imaginación social; y su atractivo emancipador quedó seriamente limitado cuando el capitalismo, en la segunda postguerra mundial, creó, en los países del mundo occidental, la ilusión de que la economía no era un asunto urgente, pues la riqueza, aunque desigualmente, crecía para todos. También es cierto, concede Honneth, que ese pecado original del economicismo no era algo exclusivamente socialista, ni siquiera marxista; de hecho, el economicismo estaba en toda la mentalidad industrialista del siglo XIX, para la cual el desarrollo material que acompañaba el progreso histórico se concebía a menudo con una exclusión del ámbito de lo político. Hannah Arendt lo vio muy bien en la profunda crítica que le hizo a Marx en su libro *La condición humana*. Marx, al interpretar al hombre fundamentalmente como *homo faber*, no hacía más que prolongar consecuentemente la reducción

moderna de la acción humana a simplemente la labor y la obra. Dicho en otros términos: la sustitución de la política por la economía estaba ya incoada en los teóricos liberales, de Locke a Adam Smith, y Marx sólo fue consecuente con ello.²

En realidad, viene a decir Arendt, el proyecto liberal moderno tenía una ambigüedad profunda: en tanto que apelaba a la libertad individual como principio fundamental, el liberalismo podía presentar, y así creía hacerlo, un proyecto político. Pero, por otro lado, reducía la libertad a la libertad negativa del individuo frente a los poderes del Estado y ponía su centro de interés, o concebía el ámbito de esa libertad, en la defensa y fomento de los bienes materiales privados (esto es, el cuerpo y la propiedad), y en el mercado como medio de circulación de esos bienes; con ello, empezaba a destruir el mundo común, y reducía la noción de gobierno a la de una administración eficiente al servicio de lo privado. En realidad, el proyecto liberal moderno estaba tan seducido por el sueño de acabar con la política como lo estaba Engels cuando hablaba de la sustitución del gobierno por la gestión. Si el Marxismo, llegó a considerar el Estado como una institución transitoria que se extinguiría por sí misma una vez desapareciera la explotación económica, lo hizo de manera consistente con ese sueño que compartía con el liberalismo. Pues, si se establece la libertad individual como principio, y se logra además la igualdad económica –así era el razonamiento marxista–, el Estado no será ya necesario. Como, además, la modernidad tendía a identificar el Estado con la política, o la acción política con la acción estatal, podía pensarse que la política no era necesaria. Esta era la ilusión del liberalismo moderno, que los teóricos socialistas heredaron, también Marx, olvidando sus raíces republicanas.

Jerome Kohn, en su introducción a la edición de escritos póstumos de Arendt *The Promise of Politics*, lo plantea de la siguiente manera:

Si se trata de la paz y de la vida misma, ¿no estaríamos mejor si nos desembarazáramos de la política, de la acción política en general y la reemplazáramos con la simple administración de las cosas, que es lo que

² H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958, capítulo V.

Marx preveía como resultado final de la revolución proletaria? ¿O bien, por el contrario, eso sería tirar al niño con la palangana?³

En los términos en los que he venido planteando la discusión, tirar el niño con la palangana o renunciar a la política, sería renunciar también a todas las posibilidades de realización humana al margen de lo meramente económico, a todo lo que la Ilustración imaginaba y prometía; renunciar, pues, a lo humano. Pero esa renuncia, que Marx, a juicio de Arendt, parecía estar dispuesto a hacer de una manera irreflexiva e inconsciente, es la que, de manera programática y consciente, sí que proponen, cuando no imponen, las formas contemporáneas de neoliberalismo que pretenden sustituir la acción del Estado por el libre discurrir del mercado.

Ciertamente, este razonamiento se hace sobre el supuesto de que Estado y política son elementos intercambiables. Tal ha sido la dinámica moderna, en la que expansión de la capacidad de control del Estado a todos los ámbitos de la vida ha conllevado una politización total de la existencia, a la que se han referido muchos autores de la modernidad: algunos de ellos de manera crítica, pero otros como una mera observación de los caracteres definitorios de lo moderno. Así, Hegel, con Hannah Arendt el otro protagonista de este texto, se daba cuenta de la estrecha vinculación entre el Estado moderno y las vidas individuales:

El principio del estado moderno tiene esta enorme fuerza y profundidad: dejar que el principio de la subjetividad se culmine en el extremo autónomo de la particularidad personal y, a la vez, retrotraer ese principio a la unidad sustancial y conservar a esta en él mismo.⁴

Él mismo se apresura a explicar que eso significa que «la esencia del Estado moderno es que lo general se halle vinculado con la plena libertad

³ «Wouldn't be we better off, for the sake of peace and life itself, to be rid of politics and political action altogether, and replace them with the mere “administration of things”, which is what Marx had foreseen as the final outcome of the proletarian revolution? Or, on the contrary, would that be a case of throwing the baby with the bathwater?», in H. Arendt, *The Promise of Politics*, ed. by J. Kohm, New York, Schocken Books, 2007, p. ix.

⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Rechtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, § 260 p. 407.

de cada particular y con el bien de los individuos»;⁵ y alude a la familia y a la sociedad civil. Pero lo que subyace a esa observación, de lo que Hegel se da cuenta, como observa un comentarista tan benevolente como Shlomo Avineri, es de que la modernidad implica una politización de todos los ámbitos de la vida. Aunque no sea una politización total en el sentido de los Estados totalitarios, sí es la relación política una «relación dominante».⁶ Aunque haya otras esferas públicas que existen y funcionan autónomamente respecto al Estado (Iglesias, instituciones de la sociedad civil), es una decisión política que sea así. Esta primacía de lo político en virtud de la fuerza del Estado moderno ha hecho difícil por igual, para los liberales y para los marxistas, concebir la política al margen del Estado. Ello es así, aún cuando, tal como ha observado críticamente Hannah Arendt, ha habido muchas formaciones estatales que, siendo un ejercicio descarnado del poder al servicio de intereses particulares, eran lo contrario la política en el sentido más noble de la palabra.

Por eso, también, el objeto de esta intervención es contribuir a aclarar la relación entre el Estado y lo político, para preguntar al final, de modo general, si es posible imaginar formas de acción política que prescindan de la institución del Estado. La confusión inicial de Estado y política forma parte del problema. Históricamente, el Estado moderno, cuyo origen se estudia en este volumen, ha monopolizado el espacio de la política; y es su crisis actual lo que nos hace replantearnos lo político. Por otro lado, tanto el Estado como la política, en tanto que designan una esfera de lo común, se entienden en oposición a posturas plenamente particularistas que se plantean en contra del interés general. Espero que al final de mi intervención esté más claro cómo se puede dibujar esa problemática relación de la política y del Estado, y de los dos frente a lo “Anti-estado”.

Retomemos ahora el principio de la libertad individual y de la igualdad que era la promesa moderna. Según he sugerido al comienzo, el liberalismo ejecutaba de un modo ambiguo ese principio, al reducir las libertades al aseguramiento de la propiedad material. El socialismo,

⁵ *Ibid*; esto último no lo escribe, sino que forma parte de los *Zusätze* redactados a partir de las notas de sus alumnos en clase.

⁶ S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 180.

víctima de esa ambigüedad, maltinterpretaba, a juicio de Axel Honneth, el principio al reducir su solución al ámbito económico. En última instancia, la ambigüedad residía en el propósito y sentido de esa libertad individual. Un texto póstumo de Hannah Arendt, recientemente publicado, con el expresivo título de *Freedom to be free*, muestra con clarividencia que la ambigüedad estaba en el momento mismo del cambio del Antiguo Régimen al Nuevo.

Es difícil de ver y de decir dónde termina el deseo de liberación, de estar libre de opresión, y dónde empieza el deseo de libertad, de vivir una vida política. El punto está en que la liberación de la opresión podría haberse cumplido muy bien bajo un gobierno monárquico que no fuera tiránico, mientras que la libertad de un modo de vida político requería una forma de gobierno nueva, o mejor, la redescubría. Exigía la constitución de una república.⁷

Evidentemente, Arendt está resituando los dos conceptos clásicos de libertad que había distinguido Isaiah Berlín: una libertad negativa, o pasiva, donde se garantizaba la ausencia de opresión externa y el respeto absoluto de la esfera privada, y una libertad positiva que permitiera, incluso exigiera, el acceso y la participación en los asuntos públicos. Lo importante aquí no es tanto la distinción como lo tenue que resulta ser la línea con la que se traza. El Estado liberal moderno se podía concebir como la garantía a sus súbditos de que no habría opresión por su parte, a la vez que les brindaba protección frente a los extraños; mientras que la concepción republicana del Estado supone que los individuos no pueden limitarse pasivamente a la garantía de que no habrá opresión, sino que, para realizar verdaderamente su libertad, *deben* participar en la elaboración de lo común y, por ende, en la construcción misma del Estado: no pueden ser plenamente humanos y libres sin convertirse en

⁷ H. Arendt, *The Freedom to Be Free: The Conditions a Meanings of Revolutions*, en *Thinking without a Banister. Essays in Understanding*, New York, Schockenbooks, 2018, p. 324: «It is difficult to see and say where the desire for liberation, to be free from oppression, ends, and the desire for freedom, to live a political life, begins. The point of the matter is that liberation from oppression could very well have been fulfilled under monarchical though not tyrannical government, whereas the freedom of a political way of life required a new, or rather rediscovered, form of government. It demanded the constitution of a republic».

ciudadanos activos. De hecho, la labilidad con la que se discurre de un extremo a otro, del burgués apolítico encerrado felizmente en su privacidad al ciudadano comprometido con la cosa pública (y de vuelta, quizá, al individuo desengañado y autoexcluido de lo político) ha perfilado, no sólo las formas modernas de Estado, sino muchas biografías individuales.

Desde luego, la república se propone a sí misma como esa forma de gobierno en la que el ciudadano y el individuo público coinciden plenamente, de modo que la acción política de los individuos en el espacio público es parte esencial de su subjetividad individual y coincide, a la vez, con la vida del Estado. Es cierto que, llevada al extremo, esa acción política, en lo que tiene de inestable, de frágil de espontánea, puede ser incompatible con la permanencia que es propia de las instituciones estatales. De ahí las enormes dificultades de Hannah Arendt para tener una teoría del Estado, a pesar de concebir brillantemente la política como una esfera autónoma, independiente del ámbito económico y del ámbito privado, íntimo, donde los individuos se constituyen subjetivamente y alcanzan reconocimiento verdaderamente por medio de la acción conjunta y libre. A la hora de pensar la libertad republicana, la dificultad está en congeniar la necesaria estabilidad de las instituciones estatales con la actividad libre, creadora e inestable de los sujetos ciudadanos. Sobre todo, si esa actividad no se limita a la actividad económica, como lo concibió el liberalismo burgués. Tampoco el socialismo, igualmente sometido a la reducción economicista, según hemos visto con Honneth, fue capaz de imaginar esa libertad; y derivó por ello hacia versiones fuertes de estatalismo.

En este punto, puede ser interesante mirar de nuevo hacia Hegel. Su pensamiento político, sobre todo el del Hegel maduro, ha sido erróneamente asociado con esas tendencias estatalistas. Pero, dejando de lado esos errores, que no es preciso entrar a discutir ahora,⁸ la *Filosofía del derecho* hegeliana se construye precisamente sobre una relación dialéctica, y por lo tanto, una necesidad recíproca, del Estado moderno y

⁸ Para un análisis de la teoría política de Hegel que refuta claramente las asociaciones con un Estado autoritario, o incluso totalitario en detrimento del individuo, puede verse, además del texto cit. de Avineri, G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, FrancoAngeli, 2013.

de las libertades de los individuos. También para Hegel el Estado surge como una esfera política autónoma respecto al mundo económico, y está superpuesto sobre él – sobre la sociedad civil, según Hegel llamaba a ese mundo económico–; pero no es tanto un poder soberano violento, cuando una esfera ética superior que compensa y corrige las enormes desigualdades y contingencias que son intrínsecas a la brutalidad esfera económica moderna. Es una esfera ética que recupera en la dimensión de lo universal, de lo público, los lazos de filiación intersubjetiva que, de modo particular, anterior a la sociedad civil, están en la esfera de los afectos, en la familia. Este Estado ético sería, a la vez, aquel Estado donde los individuos se reconocen y realizan su libertad, y no puede él mismo subsistir si no es en el reconocimiento y aceptación por parte de esos individuos libres.⁹

Introducir aquí a Hegel, asociándolo con el pensamiento republicano, requiere una breve justificación. Pues es obvio que él simpatizó explícitamente con la Gironda en sus años jóvenes y se avino, aunque críticamente, a la monarquía prusiana de la Restauración en sus años maduros. Si hubiera de defender explícitamente una forma política, sería esta la de una monarquía constitucional en la que el monarca no tiene significado alguno, más que poner, como él mismo dice, el imprescindible «punto sobre la i»,¹⁰ la firma para unas leyes que él no hace. Esa monarquía no es más que la forma histórica de realización de lo que a Hegel realmente le interesa, que es un Estado libre comprometido con la libertad efectiva de sus ciudadanos, y a partir de aquí, su pensamiento discurre paralelamente a las cuestiones del republicanismo a las que me he referido.

Tenemos, pues, estas dos versiones complementarias de lo republicano: una, de raíz arendtiana, para la que la política es una esfera autónoma de acción conjunta libre, y otra, del Estado como principio ético. Aun con todas las tensiones que evidentemente se dan entre ellas, son formas donde es posible la libertad de una vida política, la cual es además, a juicio de sus defensores, la vida verdaderamente humana. Lo

⁹ Véase, por ejemplo, F. Kervegan, *Les conditions de la subjectivité politique: Incidences du concept hegelien de “Politische Gesinnung”*, «Les études philosophiques», 1 (1988), pp. 99-111.

¹⁰ Hegel, *Grundlinien der Rechtsphilosophie* cit., § 280, p. 451.

que esbozan es una forma de libertad distinta y alternativa a la mera ausencia de opresión propia de una “monarquía no tiránica”. Esta última, como observa Arendt, ha podido parecerles suficiente a quienes se conformaban con una liberación de la opresión. Ahora bien, las versiones históricas que hemos conocido del Estado moderno han mezclado, con combinaciones muy variables, una y otra forma, según el momento histórico, las condiciones culturales y geopolíticas. Pero lo interesante, como señalaba la cita de Arendt, no es tanto esa variabilidad de las versiones, como lo difícil que resulta decidir dónde el deseo de una (de la ausencia de tiranía) se convierte en el deseo de otra (de libertad republicana) –pues en esa definición se juega la noción misma de libertad. ¿Desean los ciudadanos tan solo que se les deje en paz en su mundo privado, o quieren intervenir activamente en los asuntos públicos? La resolución del alcance del deseo de los sujetos es muy importante a la hora de definir las funciones y posibilidades del Estado moderno, especialmente cuando este ha entrado en la crisis que tratamos aquí.

¿Qué libertad desean los individuos hoy, y qué clase, entonces, de organización política ha de corresponder a ella? ¿Se trata de evitar la opresión garantizando el libre desarrollo de una vida privada, o se trata de la construcción pública de lo común? Parece claro que lo primero, la «monarquía que no fuese tiránica»¹¹ es lo que, con o sin monarca, han promovido las plutocracias más o menos liberales que hoy gobiernan el mundo: conservando la forma de democracia parlamentaria, han generado las sociedades despolitizadas de finales del siglo XX y principios del XXI. Son sociedades desiguales en lo económico y desiguales, sobre todo, en cuando a la agencia política, pues las diferencias en la capacidad de intervención en lo público son enormes. Pero son muy eficaces en la producción de riqueza y en el estímulo de consumo, el cual se asocia explícitamente con la felicidad individual. En ellas, las dinámicas del mercado y del capital se sitúan por encima de la soberanía de los Estados.

Por otra parte, las formas más republicanas de gobierno, que requieren un Estado nación sólido a la vez que garante de las libertades, se han dado de modo tentativo, sin realizarse nunca del todo: aunque creaban las condiciones para que la sociedad explorara nuevas formas de libertad y

¹¹ Arendt, *Freedom to Be Free* cit., p. 324.

de convivencia (como ha sido en todo el mundo occidental, respecto a los derechos civiles o un mayor respeto a la diversidad étnica o de género), no han ganado nunca plenamente la adhesión de quienes luchaban políticamente por esas libertades. Pues esos Estados que posibilitaban el desarrollo de esa libertad estaban, a la vez, demasiado comprometidos con concepciones de la soberanía ligadas a la violencia exterior o interior, y, sobre todo, estaban también ligadas a imperativos de la economía y a los *lobbies* más poderosos dentro de ellas. Los Estados Unidos son el caso más claro en este sentido.

Durante los últimos dos siglos, esa tenue división entre un régimen que es no tiránico porque garantiza la ausencia de opresión, por un lado, y la forma propiamente republicana de gobierno, por otro, ha proporcionado el campo de juego a toda la acción política dentro del marco del Estado nacional moderno basado en los principios de igualdad ante la ley, de separación de poderes y de soberanía sobre un territorio delimitado. Los socialistas pensaban que bastaba con corregir las desigualdades económicas dentro del marco de ese Estado. Los republicanos más críticos podían pensar que ese Estado seguía preso de los resultados económicos que le garantizasen el apoyo de sus ciudadanos y, sobre todo en países con menos cultura democrática, que no dejaba de estar controlado por estructuras de poder privadas, paraestatales (grupos de presión e interés, redes clientelares, etc.) que lo hacían demasiado frágil. Sin embargo, era en ese Estado, contra él, pero dentro de sus instituciones, donde tenía sentido la acción política; también la de la «libertad como vivir una vida política».¹²

Ahora bien, las transformaciones del presente, cuya magnitud no es menor que las que tuvieron lugar en el siglo XVI, y que se dan, además, a escala planetaria, han puesto en cuestión al Estado nacional moderno. Su soberanía es limitada, sus fronteras son ya casi insignificantes (aunque los Estados siguen siendo guardianes de fronteras, pero no tanto de las nacionales como las de su bloque particular, según muestra el caso europeo), las fluctuaciones del mercado desbordan sus decisiones presupuestarias y revierten o deshacen las decisiones políticas que estos Estados puedan tomar. Tienen menos poder que muchos actores privados, a veces meramente

¹² *Ibid.*

empresariales (como los grandes *trusts*, o las nuevas compañías tecnológicas). Estas últimas, además, tienen a veces implicaciones militares, como la empresa Blackwater, en Irak,¹³ y no son por sí mismas diferentes de compañías comerciales paraestatales que forjaron el imperio holandés o británico, al modo de la Compañía de las Indias orientales, por ejemplo. La clase de problemas que afronta el planeta –crisis económica, catástrofe ecológica, entrecruzamiento conflictivo de culturas que hasta ahora existían mayormente por separado– atraviesan las fronteras sin detenerse en ellas. Ninguna “monarquía no tiránica”, y ninguna república, por cohesionada que esté, puede resistir frente a la nueva debacle económica que devalúe de golpe su producción de riqueza, ni frente a las mareas provocadas por crisis globales, ni frente a las consecuencias humanas, sociales y directamente físicas del calentamiento global. Resolver la desigualdad económica dentro de un territorio determinado (como pretendían los primeros socialistas, o las formas de liberalismo a que me he referido al principio) es tan insignificante como la acción política republicana en ese territorio.

No se trata de lamentar este final y sentir nostalgia del Estado moderno. Como he sugerido, cumplió sólo a medias su papel de esfera ética y política autónoma superpuesta al mundo económico. Pero sí tiene sentido preguntarse si en las tormentosas condiciones de la globalización es posible una acción política republicana en el sentido que sugería Arendt, una acción que fuera algo más que liberación de la opresión y algo más resolver la desigualdad económica; una acción que fuera la imaginación y construcción de modos de vida en común. Por un lado, tiene que serlo, pues la naturaleza de los problemas globales es tal que ya no se trata sólo de la economía, sino que esta debe estar supeditada a decisiones –ecológicas, sociales, morales, sobre la producción y definición de bienestar– en las que lo económico mismo debe ser controlado y sometido a otros principios. Con lo que, dicho sea de paso, el pecado original del socialismo, la reducción economicista, no podría ni debería tener lugar ahora. Pero, por otro lado, esos problemas van acompañados de unas fuerzas tales que la acción política local parece

¹³ Ver, por ejemplo, J. Scahill, *Blackwater. The Rise of the Most Powerful Mercenary Army*, New York, Bold Type Books, 2008.

demasiado débil, y tiene que coordinarse a escala global. Parece que esa coordinación requiere de algún tipo de acción política, y no puede limitarse a la liberación de la opresión, como lo describía Arendt. Ahora bien, esa acción política, a la vez republicana y mas allá del republicanismo, no podrá realizarse de manera consistente si no es concibiendo formas transnacionales de lo común, con carácter institucional, legal, en las que los ciudadanos, los individuos como agentes políticos, se reconozcan para realizar su libertad, como antes se reconocían en sus respectivos Estados. Son esas instituciones de lo común, formas de organización transnacionales, las que, sin pretender tener la forma fuerte del Estado moderno, pueden asumir, sin embargo, las funciones del Estado ético hegeliano y compensar las desigualdades y contingencias de lo económico a la vez que, como hizo siempre la concepción republicana, religan a los individuos más allá de su mundo privado y de su pertenencia étnica, nacional o religiosa. No tienen por qué ser formas estatales; de hecho, la idea de un Estado planetario, o de Estados vinculados a los bloques del llamado “choque de civilizaciones”, resulta inquietante. Pero sí deben ser formas institucionales, a la vez flexibles y fuertes, capaces de ofrecer ese orden ético en el que los individuos realizan y reconocen su libertad.

LO STATO, LA STORIA, L'ANTISTATO. Proposte per un percorso di ricerca interdisciplinare

Ottorino Cappelli

Tra il piccolo e il grande, tra il povero e il ricco, l'autorità pubblica ristabilisce l'equilibrio. Se essa viene meno, è quasi inevitabile che il debole obbedisca al forte, che il forte si sottometta al ricco.

Fustel De Coulanges, 1874

Introduzione

Nell'ultimo mezzo secolo abbiamo assistito a un attacco senza precedenti ai concetti di Stato e di Storia. I grandi antagonisti, che oggi risultano vincenti, sono il Privato e il Presente (o più in generale, "il tempo breve").

Il primo nega alla radice la dicotomia fondativa del politico moderno. Un interesse pubblico che si elevi al di sopra delle forze e delle intenzioni private per governarle sarebbe un pregiudizio, un mito, residuo anacronistico di un vecchio pensiero teleologico. La politica è sempre *affare privato*, competizione e mediazione tra interessi, irriducibile alla prospettiva astratta della sovranità pubblica. Il secondo antagonista nega legittimità alle grandi sintesi narrative, ai modelli globali di interpretazione della politica e del potere: a quello sguardo ampio e profondo sul passato intorno al quale si era costruito il ruolo dell'intellettuale come consigliere di principi, disegnatore d'utopie, pensatore rivoluzionario. La storia politica è sempre *storia del presente*, sequenza di avvenimenti che si rincorrono nel tempo breve della cronaca; tutto il resto è ricerca dilettestantesca e futurologica dello *useful past*. C'è un nesso profondo tra questi due attacchi. Non c'è concetto politico più denso di storia che quello di Stato. E non c'è sapere che possa utilmente ispirare l'azione politica il quale non si fondi sulla conoscenza della storia dello Stato e della dinamica di collisione/collusione tra pubblico e privato. Se il duplice attacco, dunque, è insieme culturale e politico,

l'imperativo che abbiamo di fronte è anch'esso duplice: *riscoprire lo Stato, riscoprire la Storia*.

In quanto segue ripercorreremo innanzitutto le tappe principali di ciò che chiamiamo il “pensiero politico dell'Antistato” affermatosi tra gli anni Sessanta e il turno del millennio. Argomenteremo che esso è formato dalla confluenza spontanea di correnti anche molto diverse tra loro: negli anni Sessanta e Settanta, il “post-modernismo militante” e il pensiero radicale della *new left*; negli anni Ottanta e Novanta, e oltre, il neoliberismo e il paradigma della transizione planetaria alla democrazia e al mercato. L'obiettivo condiviso da queste correnti, per altri versi molto diverse tra loro, è quello di una società globale finalmente *liberata dallo Stato*.

Vedremo poi come l'abbandono dei vecchi “paradigmi statalisti” e la perdita di profondità storica nell'analisi politica abbiano impedito una comprensione adeguata di come funzionano e come cambiano i regimi politici contemporanei. Lo faremo ponendo particolare attenzione ai contesti non occidentali e cosiddetti in transizione, in particolare nel sud e nell'est del mondo. Argomenteremo che molti regimi politici si trovano oggi non in transizione verso la democrazia, ma in via di consolidamento all'interno di una *zona d'ombra*, misconosciuta dagli analisti per mancanza di categorie adeguate, caratterizzata dal dominio degli interessi privati e dall'impotenza (o dalla connivenza) dei poteri pubblici. Vedremo che, nonostante la conclamata intenzione di implementare una strategia di *state building*, qui lo “Stato” è svuotato e paralizzato sia dall'interesse contrario dello *sponsor* – l'Antistato, appunto – che dalla stessa povertà concettuale del paradigma transitologico con il quale lo si interpreta. Sosterremo infine che la storia della formazione dello Stato moderno, in particolare sotto il profilo del rapporto tra pubblico e privato, può offrire le categorie euristiche, i parametri di misurazione, e il quadro analogico necessari per comprendere quelle realtà: le loro esigenze funzionali, le alternative praticabili, i possibili sbocchi. Infine cercheremo le tracce di un modello storico-comparato del rapporto tra Stato e Antistato, riportando alla luce il lavoro di un grande storico dell'Ottocento, Fustel De Coulanges. Costruito per viaggiare nel tempo lungo della storia, il modello di Fustel si fonda sullo scontro – che come lui dice «è di tutti i tempi» – tra due modi alternativi di organizzazione

dell'autorità: il potere pubblico, *lo Stato*, e il potere privato, *la Feudalità*. Il nostro mondo post-moderno si colora così di tinte pre-moderne: la prevalenza di vincoli di subordinazione personale, l'impotenza o l'irrelevanza dei poteri pubblici, il dominio insieme economico e politico "del ricco": sui deboli e poveri come sui forti e potenti, come suggerisce la citazione in *incipit*. Combattere questo esito forse non è compito dello studioso; comprenderlo e spiegarlo certamente sì.

Questo intervento si basa sulla convinzione che vada lanciato un appello alle scienze sociali, in particolare agli storici e agli scienziati politici, perché uniscano le forze e reagiscano al "pensiero unico dell'Antistato". Prima che il leit-motiv della *morte dello Stato* e della *fine della Storia* ci consegna definitivamente alla prospettiva di un eterno presente pacificato dalla *governance* globale. L'insidioso neologismo anglosassone – che intenzionalmente nega la funzione eminentemente politica del *government* – indica un processo programmaticamente concepito per sfuggire alle mani già ormai troppo fragili degli Stati. Per finire in altre, ben altrimenti robuste.

1. *Il pensiero politico dell'Antistato*

Un quarto di secolo fa Giorgio Chittolini si assunse il compito di passare in rassegna il dibattito storiografico sulle origini dello Stato moderno in Italia. In quel saggio intitolato *Il "privato", il "pubblico", lo Stato*,¹ l'autore rispondeva a stuoli di critici che, nel ventennio precedente, avevano rimproverato alla storiografia tradizionale l'utilizzo di un modello idealtipico di Stato: accentrato, autonomo da interferenze esterne, capace di un controllo efficace sull'insieme della società. I critici negavano la *reale esistenza* di questo Stato, nonché l'*utilità euristica* dei concetti "forti" e valori "alti" ad esso associati: valori di modernità e di progresso che postulavano un potere esercitato in nome

¹ Il rapporto di G. Chittolini, *Il 'privato', il 'pubblico', lo Stato*, fu presentato al convegno *Le origini dello Stato moderno in Italia, secoli XIV-XVI/The Origins of the State in Italy, 14th-16th Centuries*, organizzato dal «Journal of Modern History», dall'Istituto storico italo-germanico di Trento e dall'Università di Chicago, dove si tenne il 26-29 aprile 1993; pubblicato in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini-A. Molho-P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 553-589.

dell'*interesse generale*, di una razionalità modernizzante, di un progetto consapevole, teleologico.² Al “mito” dello Stato moderno essi contrapponevano la scoperta del “Privato”: un complesso di attori e interessi, strutture, modalità d'azione e valori «irriducibil[i] alla dimensione statuale», non visibili attraverso categorie pubblicistiche e perciò ignorati dalla storiografia ufficiale³ – e tuttavia estremamente efficaci nell'orientare strategie politiche e dinamiche sociali. Partendo da queste considerazioni, si propugnava l'*abbandono* della centralità dello Stato e delle istituzioni negli studi storiografici (e politici).

In risposta, Chittolini sottolineava che, posta in quei termini, la critica dei presunti «silenzii della storiografia» rischiava di risultare «impropria e sterile».⁴ Negava che la storiografia avesse davvero guardato alle organizzazioni statali “non moderne” attraverso il prisma di quelle connotazioni forti che venivano loro attribuite, di quell'afflato teleologico, di quegli alti valori «oggi così vivamente contestati».⁵ Mostrò come l'efficacia di poteri operanti entro un orizzonte “privato” fosse stata da tempo riconosciuta. Gli storici più avveduti non avevano mancato di rilevare fenomeni contraddittori con il modello idealtipico dello Stato moderno, di rivelare il *sistematico controcampo* all'accentramento del potere posto dagli interessi privati, ma anche la complicità e a volte la simbiosi tra questi e gli apparati pubblici.⁶ E tuttavia, proprio al fine di cogliere meglio la dinamica complessiva di questi processi, Chittolini difendeva con decisione la potenzialità euristica del concetto di Stato: come ipotesi generale di ricerca, *punto di osservazione* per uno studio complessivo del politico, strumento di

² Ivi, p. 567.

³ Ivi, p. 558.

⁴ Ivi, p. 567.

⁵ Ivi, p. 566; si tratta qui, notava Chittolini, di connotazioni e valori applicabili più facilmente allo Stato (moderno) assoluto o allo Stato ottocentesco («in cui il potere appare più concentrato e più “autonomo”») che ad organizzazioni statali *non o pre moderne*, a cui anzi la storiografia assegnava «un profilo alquanto basso»; si ricordi d'altro canto che Otto Brunner, *Terra e potere*, Milano, Giuffrè, 1983, p. 32, definiva “Stato” «ogni durevole forma di convivenza ordinata nell'unità politica».

⁶ Chittolini, *Il 'privato', il 'pubblico', lo Stato* cit., p. 572.

misura per valutare l'evoluzione dell'organizzazione politica della società.

Non v'è dubbio che l'intervento di Chittolini tradisse una certa empatia con l'oggetto di studio, con la prospettiva di un governo *pubblico* delle dinamiche sociali. Lo stesso valeva, d'altra parte, con segno opposto, per i critici del "paradigma statalista". Il vero punto di contrasto infatti non stava tanto sul piano della ricerca storiografica o politologica, ma su quello della filosofia della storia – direi della filosofia politica *tout-court*. Ed è questo che rende quel dibattito ancora oggi vivo e attuale: stava nascendo un nuovo paradigma, che qui chiamiamo il *pensiero politico dell'Antistato* (e dell'*anti-Storia*), un paradigma fino ad oggi largamente dominante.

1.1 *Contro la storia dello Stato: il post-modernismo militante*

La rassegna di Chittolini fornisce preziose indicazioni circa l'*humus* politico-intellettuale in cui si sviluppò quel dibattito critico negli anni Sessanta-Settanta del Novecento: un contesto fortemente influenzato dall'ascesa di ciò che definirei un *post-modernismo militante*, teso a mettere radicalmente in discussione le basi metodologiche ed epistemologiche della storia e delle scienze sociali che si occupano del potere. L'aspetto più insidioso di quell'atteggiamento culturale rimandava a una comprensibile, anche condivisibile *diffidenza* di sapore scientifico verso l'uso di categorie "forti" ma non sufficientemente fondate, di ipotesi esplicative suggestive ma non falsificabili, di meta-narrazioni di grande ampiezza ma spesso di scarsa coerenza. Il passo immediatamente successivo, però, era il *rifiuto* radicale di qualsiasi visione ampia, di qualsiasi modello globale, dell'uso stesso di paradigmi interpretativi. Un intero arsenale di strumentazioni scientifiche "moderne" veniva derubricato in blocco a "vecchia abitudine mentale", lettura storicistica e teleologica, pregiudizio ideologico. Andava emergendo insomma un profondo *antagonismo filosofico-politico* verso ogni tentativo di lavorare a ipotesi complessive di spiegazione della realtà, alla ricomposizione di quadri ampi, unitari, di sintesi. Si contestava ogni pretesa di *ricostruire* i nessi interni tra i fenomeni, di metterne in luce gli svolgimenti di lungo periodo, i meccanismi di evoluzione, le contraddizioni. Si negava la possibilità stessa di ordinare gli "avvenimenti" in una gerarchia

causale legata a una ipotesi di fondo unificante. Di riportarli, come diceva Braudel, «alla scala dell'insieme».⁷

Tutto ciò, commentava Chittolini evidentemente sconcertato, veniva «sacrificato senza soverchio rincrescimento»⁸ sull'altare di un progetto culturale debole – che è anche storia debole, e debole scienza – in cui la presa di coscienza della dispersione molecolare del potere (fin dentro la società, negli interstizi del “privato”, del “quotidiano”) portava alla conclusione che «tutto è [egualmente] politico». Di qui il rifiuto del concetto di Stato moderno (o di Stato *tout-court*) come «filo rosso e referente per una storia complessiva del politico».⁹ Il rigetto, in realtà, di qualsiasi “filo rosso”.

Ma il post-modernismo militante è stato solo apparentemente un pensiero “debole”. Al di là dalle critiche più o meno ricevibili mosse alla storiografia dello Stato, lo scopo non era quello di superare i silenzi del passato allargando gli orizzonti della ricerca (anche) *oltre* lo stato, quanto piuttosto quello di *ridurre al silenzio* lo studio dello Stato («non serve studiare uno Stato che non c'è»)¹⁰. Si trattò di un vero e proprio *rex destruens*, esso stesso dotato di forza ideologica (e ambizione politica) che

⁷ La bibliografia sul pensiero postmoderno è naturalmente vastissima e non è nostra intenzione riassumerla né sottoporla qui a disamina critica. Notiamo solo che sarebbe ingeneroso negare il valore liberatorio che ebbero negli anni 70 la presa di coscienza della “perdita del fondamento” e il rifiuto di ogni modello, l'abbandono di ogni *grand récit*, come predicati da Jean-François Lyotard (*La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979). Anche perché la fortuna di quel pensiero trovava precisa spiegazione nella rigidità ideologica e nella povertà creativa del suo maggior bersaglio: il pensiero marxista allora dominante nei circoli intellettuali occidentali, opera – secondo la caustica definizione di F. Braudel – di epigoni «invaghiti del modello allo stato puro», di leggi ferree, di spiegazioni preliminari, incapaci in verità di comprendere un mondo in mutamento (*Histoire et sciences sociales. La longue durée*, «Annales E.S.C.», 13/4 (1958), pp. 725-753 [cito dall'ed. italiana, *Storia e scienze sociali. La “lunga durata”*, in F. Braudel, *Scritti sulla storia*, Milano, Bompiani, 2016, p. 69]). Diremo piuttosto che i “post-modernisti militanti” hanno arrecato alle ragioni dei loro padri fondatori un danno e un'offesa analoghi, se non maggiori, di quelli arrecati dai marxisti all'opera di Marx.

⁸ Chittolini, *Il “privato”, il “pubblico”, lo Stato* cit., p. 587.

⁹ Ivi, p. 555.

¹⁰ Ivi, p. 564.

propugnava una storia (e una scienza) *senza* lo Stato. Non a caso al centro di quell'operazione di demolizione troviamo l'imperativo di superare, di abbattere la dicotomia pubblico/privato, elemento costitutivo del discorso politico moderno. Si intendeva con ciò negare alla radice l'esistenza e la stessa possibilità di un "anacronistico" *interesse pubblico* che ambisse a conquistarsi una sfera politica autonoma dalla società se non – addirittura! – una posizione di comando sopra le intenzioni e gli interessi privati. Si parte così, notava giustamente Chittolini, dalla critica di una pretesa ipostatizzazione del concetto di Stato moderno e si finisce per contrapporgli «un concetto di privato inteso in senso ugualmente modernizzante» (o, diremmo, "post-modernizzante").¹¹ In altri termini, ai "fuorvianti pregiudizi statalistici" si sostituiscono gli altrettanto fuorvianti pregiudizi anti-statalistici – o "privatistici" – di una filosofia post-moderna che dietro l'appello al superamento di tutti i modelli, in realtà si proponeva come referente di un modello nuovo, *senza e contro* lo Stato.¹² Difficile non vedere qui, specie col senno di poi, il crogiolo di una vera e propria *filosofia politica dell'Antistato*.

Un progetto in apparenza debole, si diceva, ma in realtà forte e consapevole, anche politicamente, che si prefiggeva di *liberare dallo Stato* non solo la storia e le scienze sociali, ma l'intera sfera del privato: l'individuo, la società e, naturalmente, il mercato. Questo progetto politico-culturale sembra giunto a compimento nei primi anni del nuovo millennio in cui, mentre da più parti si proclama *la morte dello Stato*, parallelamente, e non a caso, si annuncia *la fine della Storia*.¹³ Ma per cogliere meglio questo passaggio converrà andare oltre la comoda base da cui siamo partiti, coperti dalla solida autorità del Chittolini.

1.2 *Contro la Storia (e lo Stato): tra New Left e "microstoria"*

C'è un parallelismo suggestivo tra l'attacco al concetto "forte" di Stato (bastione del *potere pubblico*) e la critica al concetto "forte" di Storia (baluardo della *longue durée*). Sono intanto gli stessi anni, spesso

¹¹ Ivi, p. 567.

¹² Ivi., p. 556.

¹³ Non a caso tra i suoi principali obiettivi polemici vi sono il marxismo ortodosso, l'idea *whig* della riforma e del progresso, la *longue durée* degli *Annales*.

gli stessi argomenti, talvolta gli stessi autori; la medesima atmosfera culturale.

L'attacco alla Storia, in verità veniva da più lontano, come denunciava Fernand Braudel alla fine degli anni Cinquanta, quando da neo-direttore delle «Annales» lanciò il suo appello alle scienze sociali per una piattaforma condivisa di riscoperta della *longue durée*. Verso la metà del XIX secolo, scrive Braudel, il gusto per lo sguardo lungo sul passato si era andato perdendo. Si affermava una storiografia politica «imperniata sul dramma dei “grandi avvenimenti”», scandito da un tempo «commisurato all'individuo, alla vita quotidiana», il tempo del cronista.¹⁴ Cent'anni dopo, la storiografia *mainstream* era ormai largamente improntata alla breve durata, alla storia *evenementielle*. E tuttavia la «prospettiva dei tempi lunghi» aveva retto all'urto, soprattutto per merito di alcuni grandi storici dell'Ottocento – dal Burckhardt a Fustel De Coulanges – e al «genio di Marx» (nonostante il marxismo).¹⁵ Cruciale nel «salvare la professione» era stato inoltre, e non a caso, «il ruolo della storia delle istituzioni».¹⁶

Ma ora, all'alba degli anni Sessanta del XX secolo, quella visione ampia e profonda rischiava di essere emarginata (anche politicamente) dall'ascesa pubblica di nuovi scienziati sociali, in particolare gli economisti, che correvano a «mettersi al servizio dell'attualità e dei governi», sostituendo i vecchi storici nella funzione di *policy-maker advisor*.¹⁷ Il

¹⁴ Braudel, *Storia e scienze sociali. La “lunga durata”* cit., p. 41.

¹⁵ Ivi, pp. 42 e 68-69; varrà riportare in nota il pensiero di Braudel per esteso: «Il genio di Marx – egli scrive – il segreto del fascino da lui a lungo esercitato consiste nel fatto che è stato il primo a costruire dei veri modelli sociali e questo a partire dalla lunga durata storica» (ivi, p. 68). Poi il « marxismo attuale [...] invaghito del modello allo stato puro», lo ha irrigidito in forma di legge, di spiegazione preliminare, «applicabile in tutti i luoghi, a tutte le società», perdendo il contatto con il tempo; ciò ha «limitato il potere creativo della più possente analisi sociale del secolo scorso, che potrebbe ritrovare forza e giovinezza solo rituffandosi nella lunga durata» (p. 69).

¹⁶ Insieme – sostiene lo storico – alla storia delle religioni, delle civiltà e dell'antichità classica (ivi, p. 42).

¹⁷ Braudel qui aggiunge: «L'economista ha preso l'abitudine di correre al servizio dell'attualità, al servizio dei governi» (ivi, p. 50).

loro regno era il tempo presente, con le sue scienze sociali spesso sospettose della Storia e allergiche alla teoria; insofferenti della lentezza con cui si muovono le grandi strutture, dei vincoli e delle persistenze che scandiscono i grandi processi; indifferenti, anche, alle conseguenze di lungo termine delle scelte dell'oggi. Ammalate, in definitiva, di una visione miopica della breve durata, quando non di *presentismo*. E in effetti negli anni successivi – l'appello di Braudel rimasto inascoltato – si consumò una rivolta contro la *longue durée* di inedita efficacia, che travolse le élite culturali di tutto l'Occidente.¹⁸ Fu il trionfo della *short-term scale*.

Come hanno ricostruito di recente gli appassionati autori dell'*History Manifesto*, a determinare tale esito vi furono, oltre a fattori interni all'evoluzione della professione,¹⁹ processi sociologici e intellettuali profondi, che investirono le nuove generazioni di storici che in quegli anni si andavano formando. Erano gli anni dell'impegno per le cause radicali che affascinavano i movimenti giovanili dei campus americani e del maggio francese: i diritti civili, l'antimilitarismo, il femminismo.²⁰ In quel contesto politico-culturale cresceva l'urgenza di concentrarsi sul tempo breve delle vite individuali, snobbando le prospettive transgenerazionali che governano l'ascesa e la caduta delle istituzioni. Lo scopo era dar voce immediata ai senza-voce, ai senza potere: alle comunità urbane, alle minoranze etniche, alle storie di genere e di marginalità.²¹ Quel vento di anti-elitismo e di anti-istituzionalismo che attraversava il mondo accademico risulterà intrinsecamente sfavorevole sia all'approccio della *longue durée* che allo studio dello Stato.

In ambito storiografico, sostengono Guldi e Armitage, quei sentimenti si saldarono con la corrente della "microstoria". Non tanto la versione originale, italiana,²² quanto quella che giunse, attraverso la

¹⁸ J. Guldi–D. Armitage, *The History Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

¹⁹ Tra questi gli imperativi della specializzazione accademica, la fascinazione e la sperimentazione, spesso subalterna, con teorie e metodologie di altre discipline.

²⁰ Guldi, Armitage, *The History Manifesto* cit., p. 11.

²¹ Ivi, p. 43.

²² Sebbene diffidente verso la lunga durata e le teorie totalizzanti del marxismo e delle *Annales*, la prospettiva della microstoria italiana non è incompatibile, secondo

Francia, nel mondo anglosassone. È qui che la *micro-history* diventerà una “scuola fondamentalista” che predica, insieme a una scala temporale sempre più minuta, una precisa scelta di campo politico-culturale: combattere – insieme alle teorie totalizzanti e alle grandi narrative – la storia *top-down* delle élite in favore di un approccio *bottom-up*, di una storia della “gente comune”.²³

Quell'atmosfera culturale, con la sua enfasi sul locale e il contingente, sul “privato”, si salderà facilmente con il post-modernismo militante: con la sua avversione metodologica per ogni pensiero “forte”, per tutti gli oggetti di studio vasti e profondi: *big structures, large processes, huge comparisons*.²⁴ Quella saldatura darà poi un contributo decisivo alle forze centrifughe che si proponevano di “fare a pezzi il tessuto stesso della storia”.²⁵ Il risultato sarà, secondo l'*History Manifesto*, un'eterogenesi dei fini. Abbandonati i modelli interpretativi di ampio respiro storico, primi fra tutti il “mito” dello Stato e l'“anacronistica” dicotomia pubblico/privato, anche le grandi utopie

Guldi e Armitage, con la profondità temporale. Sullo stessa linea si muove la ricostruzione di F. Trivellato, *Is There a Future for Italian Micro-History in the Age of Global History?*, «California Italian Studies», 2 (2011) [www.escholarship.org/uc/item/0z94n9hq]. Vedi anche, *Microstoria. A venticinque anni da L'eredità immateriale*, a cura di P. Lanaro, Milano, FrancoAngeli, 2011.

²³ Guldi–Armitage, *The History Manifesto* cit., pp. 46-47; la microstoria italiana non si concentra necessariamente sulla storia della “gente comune” ma va spesso alla ricerca di «figure e fenomeni idiosincratici», secondo la famosa espressione di Grendi, sull'“eccezionalmente normale” (Cfr. Trivellato, *Is There a Future* cit., p. 3).

²⁴ Ivi, p. 11; cfr. anche C. Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York, Russell Sage Foundation, 1984.

²⁵ Secondo gli autori di *History Manifesto*, una rivolta di queste proporzioni contro la *longue durée* era del tutto inedita. Fino alla prima metà del XX secolo un discorso “serio” non poteva non svolgersi su una scala ampia, e per uno storico scegliere un arco temporale troppo breve esprimeva all'accusa di scarsa professionalità; nel periodo successivo questa stessa accusa si sarebbe applicata a chi azzardava generalizzazioni basate su periodi di tempo troppo lunghi, mentre nel discorso pubblico erano passati di moda gli ultimi bastioni della lunga durata, inclusi il marxismo e le teorie della modernizzazione. Cfr. Guldi–Armitage, *The History Manifesto* cit., pp. 52-53 (gli autori citano qui D. Rodgers, *Age of Fracture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011).

sociali finiranno per suscitare diffidenza. Ne nasce una società «paralizzata dallo *short-term thinking* [...] ammalata [...] dell'auto-limitazione delle proprie speranze collettive nel futuro».²⁶

1.3 *Contro lo Stato (e la Storia): neoliberalismo e transitologia*

A determinare quell'esito concorse anche un altro passaggio, cronologicamente successivo, che trasformò radicalmente il segno politico del dibattito. Negli anni Ottanta, con il *Big-picture thinking* ormai in ritirata, il *Big Government* subiva un nuovo attacco, questa volta decisivo. Il contesto era cambiato rispetto ai due decenni precedenti. La crisi del keynesismo e la montante rivolta fiscale avevano portato al vertice del potere in occidente Margaret Thatcher e Ronald Reagan. Sono gli anni del *Washington Consensus*, il progetto di un nuovo ordine economico mondiale elaborato nelle principali istituzioni finanziarie internazionali (Fmi, Bm e *US Treasury*), e che aveva nella *state-reducing agenda* il suo cardine politico.

In quel mutato contesto la bandiera del pensiero dell'Antistato, che fino allora aveva sventolato nelle università e nei circoli intellettuali, tra *new left* e post-modernismo militante, passa di mano. A raccoglierla sono i *think-tank* della destra neoliberista, che vi cuciono sopra il trinomio liberalizzazione-deregolamentazione-privatizzazione. Entro la fine del decennio la caduta del muro di Berlino darà la spallata finale al bipolarismo politico, militare e ideologico del Novecento. Bipolarismo che non a caso era fondato su un pensiero "forte" radicato nella dicotomia fondante del politico, quella schmittiana di *amico/nemico*,²⁷ poi declinata in coppie oppositive di varia natura: stato/società, pubblico/privato, piano/mercato, autoritarismo/democrazia. Il primo termine di ciascuna coppia rappresenta il "nemico", che ha perso.²⁸ E di queste è l'ultima che, sgretolandosi uno dei due termini, si è portata dietro a catena tutte le altre: con il crollo dei regimi comunisti si conferma e si espande la cosiddetta «terza ondata della demo-

²⁶ Ivi, pp. 11, 13.

²⁷ Il riferimento naturalmente è all'intramontabile saggio di C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, in C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, Bologna, il Mulino, 1985.

²⁸ Cfr. R. di Leo, *Il primato americano*, Bologna, il Mulino, 2000.

cratizzazione»,²⁹ e si avvia per definizione una *transizione* planetaria verso la liberal-democrazia e il capitalismo di mercato. Mentre Francis Fukuyama pubblicava *The End of History*, pochi dubitavano che la transizione avrebbe seguito la linea retta che conduceva dal Leviatano alla libertà. L'ideologia neoliberale *fin-de-siècle* portava a compimento, a suo modo, la *liberazione dallo stato* propugnata da radicali e post-modernisti militanti fin dagli anni Settanta.

Ma il cambiamento di segno non va trascurato. In questo nuovo pensiero dell'Antistato, vincente a fine millennio, scorgiamo infatti un tentativo di tornare a pensare per modelli generali, per paradigmi, a costruire una *Big Picture* del mondo e della politica. S'intende archiviare l'insostenibile debolezza del pensiero postmoderno classico – e con essa i suoi aspetti intellettualmente più dirompenti e liberatori – per tornare a ragionare in termini rigidamente ideologici, prescrittivi, teleologici. Ma con segno appunto del tutto opposto rispetto al politico moderno, che aveva cantato le magnifiche sorti e progressive dello Stato, dei poteri pubblici: la bandiera del progresso è ora saldamente piantata nel campo (a un tempo *premoderno* e *postmoderno*) del privato, dell'Antistato.

Per seguire questa evoluzione, il piano più interessante è proprio l'analisi della transizione globale che si apre negli anni Novanta. Più che nei paesi occidentali – dove l'attacco è stato duro, ma più a lungo contenuto da vincoli sociali non facilmente scavalcabili – è nel Sud e nell'Est del mondo che si è potuto più disinvolatamente sperimentare un nuovo potere *oltre* lo Stato. Sotto la copertura dell'indiscutibile legittimità del nuovo *mantra*: democrazia e democratizzazione.

È in questo clima che si afferma la “transitologia”. Spesso presentata come un ramo della scienza politica, è in realtà una sub-disciplina da *think-tank*, operativa più che accademica, che spiega non *come* cambiano i regimi politici, ma come *si* cambiano. La sua *mission* è la *democracy promotion*, o meglio il *democracy building*: non solo studiare, ma favorire, accompagnare e rendere irreversibile il processo di democratizzazione nel mondo.³⁰ L'assunto a-storico è che la democra-

²⁹ S. P. Huntington, *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, Bologna, il Mulino, 1998.

³⁰ Intendo con “transitologi” una serie di analisti impiegati nei *think-tank*, nelle istituzioni finanziarie internazionali, presso società di consulenza, fondazioni private,

zia si possa *costruire* in tempi brevi e dappertutto, anche nei contesti più inospitali, anche esportandola *manu militari*, come ha sostenuto una corrente parallela di *think-tankers* cosiddetti “neocon”.³¹

Il paradigma “forte” utilizzato dai transitologi permette di collocare tutti i regimi politici del mondo su un unico asse disteso tra due poli: da un lato l’*Autoritarismo*, connotato da una concentrazione “monarchica” e tendenzialmente autocratica del potere, raffigurato dallo Stato-Leviatano; dall’altro la *Democrazia* (o “poliarchia”): la dispersione pluralistica del potere, la sua limitazione costituzionale, il regno di una società e di un mercato tendenzialmente autoregolantisi. La *transizione* disegna un percorso lineare da un polo (più stato, meno libertà) all’altro (più libertà, meno stato). O viceversa, naturalmente, perché l’unico possibile movimento contrario, su un asse bipolare, è quello del ritorno all’indietro. E dunque i regimi cosiddetti in transizione vengono definiti in modo residuale, come ibridi che non sono più, o non sono diventati ancora, né l’una né l’altra cosa: si troverebbero “in mezzo al guado” – e centinaia di etichette diverse sono state coniate per identificarli: quasi-autoritarismi, autoritarismi competitivi, democrazie illiberali, democrazie difettose, ecc. producendo un curioso «definitional gerrymandering». ³² Questo paradigma molto semplice, a somma zero – paradossalmente mutuato dalla Guerra Fredda – fornì la ricetta degli ottimistici anni Novanta: *de-statificazione*.

Infatti, coerentemente con i più puri principi neoliberisti, le prime operazioni politiche consigliate dai transitologi per gli ex regimi autoritari si fondavano su una strategia di contrasto, contenimento e riduzione dello Stato (funzioni, prerogative, poteri). Strategia che, negli ex regimi comunisti, fu accompagnata da una *shock therapy* incardinata sulla privatizzazione e l’introduzione immediata di meccanismi di

centri studi di banche, organizzazioni non governative e varie agenzie di *democracy promotion*: sono questi soggetti che in quegli anni impostarono i toni e il linguaggio del discorso transitologico; in chiave critica cfr. T. Carothers, *The End of the Transition Paradigm*, «Journal of Democracy», 13/1 (2002), pp. 5-21.

³¹ Per una discussione delle tesi dei “neocon”, cfr. di Leo, *Lo strappo atlantico* cit.

³² D. Collier–S. Levitsky, *Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research*, «World Politics», 49/3 (1997), pp. 430-451, a p. 445.

mercato. Abbiamo visto questa strategia esercitarsi sul banco di prova per eccellenza del *regime change* di fine secolo: la *de-statificazione* della Russia e dello spazio post-sovietico, la miglior garanzia di una vittoria definitiva del Bene sul Male, come scrisse Joseph Stiglitz.³³ I risultati geostrategici sono stati eccellenti; quelli “ideologici” meno, se la stessa *Freedom House* è costretta ad ammettere che delle 15 repubbliche sovietiche che nel 1991 iniziarono a “democratizzarsi”, solo tre hanno raggiunto l’obiettivo: i piccoli stati baltici entrati nell’Unione Europea.³⁴ E tuttavia questa impostazione è dura a morire. Tanto che si sta recentemente diffondendo tra i *think-tankers* una corrente radicalmente anti-statalista che propugna la «governance without a state». Questa sostiene esplicitamente l’*inutilità* dello Stato (e della democrazia?), spiegando che gli interessi privati e le grandi *corporation* sono ben in grado di provvedere alle esigenze della *governance* a tutti i livelli: dal *welfare* alla sicurezza.³⁵

Va detto a merito di politologi e comparativisti “accademici” che furono i primi a prendere coscienza delle *illusioni transitologiche*, a cui pure avevano inizialmente partecipato. Già nel 1995 Juan Linz e Alfred Stepan tentarono di riportare con forza il tema dello Stato al centro dell’analisi della transizione. Notando che «in molte zone del mondo oggi – e segnatamente in parti dell’ex Unione Sovietica – non esiste uno stato che funzioni adeguatamente»,³⁶ essi indicarono la statualità (*state-ness*) tra le condizioni minime del consolidamento democratico:

In una società moderna, a meno che non esista uno stato, non si possono tenere elezioni libere e in grado di conferire autorità, i vincitori delle elezioni non possono esercitare il monopolio della forza legitti-

³³ J. Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Torino, Einaudi, 2002, p. 170.

³⁴ Freedom House, *Freedom in the World. Report 2017*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2018.

³⁵ Si veda *Governance Without a State? Policies and Politics in Areas of Limited Statehood*, ed. by T. Risse, New York, Columbia University Press, 2013; e anche l’antologia *Transformations of the State*, ed. by S. Leibfried *et alii*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

³⁶ J. J. Linz–A. Stepan, *Toward Consolidated Democracies*, «Journal of Democracy», 7/2 (1996), pp. 14-33, a p. 21.

ma, e i cittadini non possono contare sulla protezione dei loro diritti da parte della legge... *No state, no democracy*.³⁷

Questa presa di coscienza segnalava un ripensamento delle strategie internazionali, il cosiddetto *post-Washington Consensus*: quando si avvertì il rischio che con il crollo dei regimi autoritari crollassero anche le strutture istituzionali in grado di garantire l'applicazione del pacchetto capitalismo-democrazia.³⁸ L'efficacia della *democracy promotion*, si scopriva ora, non poteva dipendere da una mera *state-reducing strategy*; necessitava al contrario di una delicata operazione di *state-building*. Non doveva però trattarsi di uno Stato autoritario, come si era pensato nella più realistica stagione della modernizzazione, quando le esigenze di stabilità politica e di contrasto militare al campo socialista avevano giustificato quell'esigenza.³⁹ Questa volta doveva essere uno Stato democratico. Sempre, comunque, uno Stato, per quanto "minimo": la democrazia liberale-rappresentativa (come l'autoritarismo burocratico) appartiene alla storia della statualità moderna e non può esistere al di fuori di essa. Un'acquisizione teorica fondamentale, anche se difficile da tradurre nella pratica dello *state building*.

Come si definisce, infatti, questo Stato *costruendo*? Qui emergono altre importanti differenze. I politologi à la Linz e Stepan parlavano di uno stato moderno, sovrano, dotato di un potere effettivo di determinare le proprie scelte politiche «senza condizionamenti o vincoli da parte di

³⁷ Ivi, p. 14; cfr. anche, degli stessi autori, *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1996, in part. cap. 2. Sul nesso Stato-democrazia, pur in una prospettiva in parte diversa da quella qui adottata, vedi N. Di Sotto – P. Grilli di Cortona, *No state, no Democracy. Fragilità statale e democratizzazioni nella terza ondata*, «Rivista italiana di scienza politica», 1 (2012).

³⁸ Un tipico esempio è nel *World Development Report 1997* della Banca Mondiale, intitolato *The State in a Changing World*, Washington, D.C., World Bank, 1997, dove si legge che compiti specifici dello Stato sono proteggere i confini e l'ordine interno, garantire il prelievo fiscale e consentire un ambiente favorevole sia alla garanzia dei diritti che allo sviluppo di un «mondo economico moderno»; ma anche assicurare alcune condizioni sostanziali che le IFI hanno individuato come ostacoli alla *good governance*, tra cui la lotta alla povertà e il contenimento della corruzione.

³⁹ Si rimanda per tutti a S. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1968.

attori esterni al processo politico». ⁴⁰ I transitologi la vedevano un po' diversamente. Nel suo *State Building* (tradotto in italiano come *Costruire la democrazia*, con lapsus intenzionale), Francis Fukuyama definiva lo Stato come un insieme di funzioni minime e alta efficacia amministrativa: in crudi e semplificati termini weberiani, l'ente che detiene «l'autorità ultima di inviare qualcuno con un'uniforme e una pistola a costringere qualcun altro a obbedire alle leggi». ⁴¹ Parliamo in altri termini della dimensione della “capacità statale”, che implica che lo stato «sia in grado di mettere in campo strategie atte a raggiungere i propri obiettivi economici, politici o sociali». ⁴² Siamo dunque in un ambito amministrativo-coercitivo, di *implementation & law enforcement*.

Quanto alla sovranità politica, raramente ve n'è traccia nelle analisi transitologiche. Manca totalmente la dimensione politica del *law making*, quella che il pensiero classico avrebbe riassunto nell'imperativo *auctoritas facit legem*, e che immediatamente rimanda all'*autonomia politica* dello Stato:

L'autonomia dello stato implica che questo sia in grado di formulare interessi propri, indipendentemente o in contrasto con divergenti interessi sociali [...] gli stati che falliscono in questo campo sono limitati o perfino dominati dai rispettivi contesti sociali e sono incapaci di agire autonomamente. ⁴³

Politicamente, dunque, quello riscoperto dal pensiero dell'Antistato rimane uno Stato debole. O se si vuole: *forte con i deboli* (capace di imporre “con un'uniforme e una pistola” l'obbedienza alle leggi esistenti), ma *debole con i forti*: incapace di imporsi agli interessi particolari e da essi anzi “dominato” quando *fa* le sue leggi. Se fosse lecito rimettere in campo anacronistiche dicotomie, azzarderemmo che nello Stato che i transitologi consigliano di costruire, la sfera pubblica man-

⁴⁰ Linz *Toward Consolidated Democracies* cit., p. 15.

⁴¹ F. Fukuyama, *State-Building. Governance and World Order in the 21st Century*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, p. 6.

⁴² K. Barkey-S. Parikh, *Comparative Perspectives on the State*, «International Review of Sociology», 17/2 (1991), pp. 523-549, a p. 525.

⁴³ *Ibid.*

chi (programmaticamente) di autonomia nei confronti della sfera privata.⁴⁴

Ma la differenza di posizioni è ancora più profonda. Infatti il “tipo di stato” da costruire dipende anche, forse soprattutto da come definiamo il termine *a quo*. E qui le letture contrastanti riguardano direttamente l’interpretazione della *Big Picture* fornita dall’ideologia: come funzionano realmente la politica e il potere nei regimi cosiddetti in transizione, al di là delle tante etichette residuali, ibride, *ad hoc*? Fino a che punto i cambiamenti di regime possono essere spiegati in base alla polarità autoritarismo/ democrazia? Alcuni ritengono che la stessa definizione “in transizione” mal si adatti a regimi che ormai durano da lungo tempo; si tratta più spesso di regimi consolidati, perfino talvolta immobili, e sostanzialmente estranei al *continuum* autoritarismo-democrazia, poiché collocati *al di sotto* di una “soglia minima di statualità”: governati da organizzazioni *non statuali*, con modalità *non moderne* che andrebbero studiati in base alle loro proprie caratteristiche, evitando etichette precostituite.

Cosa non facile d’altra parte, perché il paradigma non prevede – al di là della “retta della transizione” – alcuno *spazio* in cui collocare questi oggetti di studio. Non a caso più di un autore, proprio nel criticare il carattere illusorio di quel paradigma, è ricorso appunto a una metafora *spaziale*: i regimi cosiddetti in transizione si troverebbero non sull’asse bipolare autoritarismo/democrazia, ma in un “altrove politico”, una *gray area*: una zona d’ombra tutta ancora da studiare, da capire.⁴⁵

Se questo è vero, però, cambia tutto, e risposte che sembravano già certe possono essere rimesse in discussione. Si può insomma tornare a chiedersi, a partire dallo studio concreto di questi regimi, se e a quali condizioni la “democratizzazione” sia un obiettivo realistico; se questo possa essere raggiunto in tempi brevi; e che strategia di *state building* sia necessaria a tal fine. Ovvero, con maggiore umiltà scientifica: quali configurazioni di potere possano prevedibilmente emergere dai rapporti tra gli interessi e le forze in campo.

⁴⁴ E, naturalmente, nei confronti di forze sovranazionali: IFI, grandi *corporations*, stati stranieri.

⁴⁵ Cfr. G. O’Donnell, *Illusions about Consolidation*, «Journal of Democracy», 7/2 (1996), pp. 34-51; Carothers, *The End of the Transition*, cit.

Su questi punti critici si arena finalmente il pensiero dell'Antistato. Da qui converrà allora ripartire.

2. *Stato, Antistato e transizioni di regime*

2.1. *Politica e potere nella “zona d'ombra”*

La caratteristica principale dei regimi politici che affollano la *zona d'ombra* è che presentano una superficiale somiglianza con le democrazie occidentali contemporanee (per esempio, vi si tengono regolari elezioni) «ma non hanno, o posseggono solo in modo precario, altri attributi fondamentali» di quei sistemi, primi fra tutti «uno stato legale-razionale» e «la distinzione comportamentale, giuridica e normativa tra sfera pubblica e sfera privata». ⁴⁶ In molti casi però non si tratta di regimi “in transizione”, ma “consolidati”. Il successo del consolidamento, secondo Guillermo O'Donnell, dipende dalla forza di un insieme di istituzioni informali, principalmente «il clientelismo e, più in generale, il particolarismo», un concetto-ombrello che abbraccia «tipologie diverse di relazioni non universalistiche, che vanno da rapporti gerarchici di scambio, patronage, nepotismo e favoritismo a comportamenti che, secondo le regole formali del pacchetto istituzionale della poliarchia, sarebbero considerati corrotti». ⁴⁷

Il tema della corruzione è parte integrante del quadro analitico. Un *team* di ricercatori della Banca Mondiale e del Fmi ha proposto un'interessante distinzione tra *petty corruption* e *grand corruption* o *state capture*. La prima incide sulla dimensione amministrativa-coercitiva, di *law enforcement*, che deve garantire il rispetto delle leggi, norme e regolamenti esistenti. La seconda indica uno sforzo corruttivo più ampio, volto a influenzare il contenuto della legislazione. È prendendo il controllo del processo di *law making* che «le imprese riescono a codificare i propri privilegi all'interno della struttura giuridica e regolativa dell'economia [...] a modellare gli ambienti politici, regolatori e giuridici a proprio vantaggio generando una [impressionante] concentrazione di rendite a spese del resto

⁴⁶ O'Donnell, *Illusions about Consolidation* cit., pp. 34, 40.

⁴⁷ Ivi, p. 39.

dell'economia». ⁴⁸ Si tratta dunque di una vera *compravendita di statualità à la carte*.

Questa distinzione empirica si accorda perfettamente con la distinzione concettuale tra i due aspetti della statualità sopra richiamati. Se uno stato corrotto manca di *capacità amministrativa*, uno stato catturato manca di *autonomia politica* nei confronti di élite sociali che condividono «un progetto predatorio di estrazione di risorse dallo stato». In breve il *captured state* si configura – scrive un altro *team* di ricercatori – come un luogo politico in cui «gruppi di interesse particolari dominano il processo di formazione delle politiche pubbliche modellando con modalità illecite le stesse regole del gioco». ⁴⁹

La distinzione tra corruzione e cattura dello Stato si accorda bene anche con le diverse configurazioni di potere che possono assumere questi regimi. Dove caratteristica dominante è la *petty corruption* troviamo una costellazione di forze disperse e centrifughe, personalistiche e particolaristiche. Le élite politiche sono frammentate in reti clientelari contrapposte nessuna delle quali è dominante, i partiti sono instabili e di breve durata, guidati da individui carismatici o alleanze momentanee in cerca di un'identità politica. ⁵⁰ Le risorse pubbliche sono soggette a una micro-privatizzazione quotidiana, divorate una miriade di interessi privati che corrompono lo stato in tutti i suoi interstizi, condannandolo a oscillare tra paralisi e instabilità. Lo Stato dunque è debole e debolmente istituzionalizzato, minato alla radice dalla disorganizzazione, porosità e frammentazione degli apparati pubblici. Thomas Carothers lo definisce *feckless pluralism*.

⁴⁸ Il primo paragrafo della citazione viene da J. Hellman–D. Kaufmann, *Confronting the Challenge of State Capture in Transition Economies*, «Finance & Development. A quarterly magazine of the IMF», 38/3 (2001), pp. 1-28, a p. 2 (<https://web.worldbank.org/archive/website00818/WEB/PDF/FARFROMH.PDF>); il secondo paragrafo è tratto da J. Hellman–G. Jones–D. Kaufman, *Seize the State, Seize the Day: State Capture, Corruption and Influence in Transition*, «World Bank Policy Research», Working Paper n. 2444 (2000), p. 1.

⁴⁹ *The Inflexibility Trap: Frustrated Societies, Weak States and Democracy*, ed. by I. Krastev, Sofia, Centre for Liberal Strategies and Institute for Market Economics, 2003, p. 24.

⁵⁰ Carothers, *The End of the Transition Paradigm* cit., p. 11.

Ma i regimi della zona d'ombra possono sviluppare anche forme molto più centralizzate di autorità, con potenti cordate capaci di *catturare* gli *asset* statali gestendoli in accordo con una classe politica fermamente al potere. Quest'ultima può essere subordinata ad una ristretta oligarchia economica (come negli ultimi anni del potere di Eltsin in Russia, un tipico *captured state*). O può giocare un ruolo dominante (come nelle repubbliche post-sovietiche dell'Asia Centrale, o in Russia sotto Putin:⁵¹ centralizzando le risorse e distribuendole selettivamente, allo scopo di coagulare attorno al vertice del potere il sostegno dei grandi interessi privati. Qui l'autorità personale del leader sarà di tipo patrimonialistico e delegativo anziché universalistico e rappresentativo, e potrà assumere la forma di «un esecutivo cesaristico, plebiscitario, che una volta eletto si considera autorizzato a guidare il paese come meglio crede»: questo, nota O'Donnell, «rende ancor più tenue il confine tra pubblico e privato, e genera enormi opportunità di corruzione».⁵² Ma non mette a rischio la stabilità politica. Questo tipo di regime apparirà infatti forte e stabile, consolidato, capace di monopolizzare la forza pubblica e imporre il rispetto della legge. Tuttavia lo Stato rimane debole e debolmente istituzionalizzato: a tutti gli effetti “posseduto” da un clan dominante, un unico soggetto politico («che sia un movimento, un partito, una famiglia estesa o un singolo leader») il quale tende a controllare privatamente le principali risorse pubbliche. La bassa istituzionalizzazione in questo caso non dipende da una porosità incontrollata, ma piuttosto dalla chiusura di una classe politica in grado di manipolare clientelismo e corruzione su larga scala.⁵³

In breve sintesi: ciò che accomuna tra loro i regimi politici della zona d'ombra è di essere collocati al di sotto di una “soglia minima di statualità”, dove assai debole è la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata. Ciò che invece li differenzia è la distribuzione del potere tra le élite: concentrato e autocratico, fino al limite del “sultanismo”, ovvero

⁵¹ Per un quadro dell'evoluzione politica in Russia e nelle repubbliche post-sovietiche fino al primo decennio di questo secolo mi permetto di rimandare ai miei *Democratizatsiya. La transizione fallita*, Napoli, Guida, 2005; e *La Russia tra miti e potere*, Napoli, Esi, 2012.

⁵² O'Donnell, *Illusions about Consolidation* cit., pp. 44-45.

⁵³ Carothers, *The End of the Transition Paradigm* cit., p. 12.

frammentato e disperso, fino all'estremo dell'anarchia. Di nuovo, l'assonanza con le etichette di autoritarismo e democrazia è superficiale: si tratta di regimi al di sotto della soglia minima di statualità.

È dentro questo quadro complessivo che va letto il problema della transizione di regime, un viaggio la cui traiettoria va seguita per intero. E dunque ci chiediamo: *dove avviene* questo viaggio? Non solo dove è diretto, ma da dove parte e che territori attraversa? E poi, *quanto dura*?

Anche assumendo a valore facciale l'obiettivo dello *state-building* democratico,⁵⁴ infatti, bisognerà valutare la *distanza* da percorrere e il *tempo* necessario. Allora, innanzitutto: *quanto dista* la “zona d'ombra” dalle democrazie occidentali contemporanee, da quel “nordovest del mondo” che i transitologi propongono di raggiungere? Di seguito proviamo a definirlo, almeno in via concettuale, disegnando una nuvola semantica della zona d'ombra e osservando la distribuzione che in essa assumono i termini utilizzati finora per descriverne il funzionamento politico.

L'esercizio utilizza come metro di valutazione il *grado di statualità*. Adopera dunque un “paradigma statalista”, basato su un concetto forte di stato: come potere pubblico, concentrato, amministrativamente *capace* e politicamente *autonomo*. Un idealtipo, naturalmente – che nella sua forma pura non s'incontrerà neanche nella “mitica Danimarca” sognata da transitologi – ma che offre un utile parametro per valutare l'evoluzione politica della società, in particolare nel rapporto tra “pubblico” e “privato”.

Nella grafica che segue la zona d'ombra è innanzitutto collocata *oltre* l'asse della transizione, e specificamente *al di sotto* della soglia di statualità. I termini in alto, che connotano una statualità forte, sono tutti declinati in negativo (*indistinzione* tra pubblico e privato, *assenza* di una burocrazia razionale-legale, *debolezza* delle istituzioni formali, *bassa* autonomia politica, ecc.) In basso sono i termini che definiscono il funzionamento politico reale di questi regimi, declinati in positivo, come *presenza*: patronage, clientelismo, patrimonialismo, corruzione, *state capture*, ecc. Infine, i poli sulla destra e sulla sinistra indicano le

⁵⁴ Ma rifiutando, naturalmente, la versione “debole” di Stato (capace, ma non autonomo) proposta da alcuni, perché sappiamo che non sarebbe in grado di traghettare questi regimi verso l'obiettivo dichiarato.

due configurazioni opposte che il potere può assumere: concentrato e centripeto vs. frammentato e centrifugo.



Figura 1: Oltre la transizione: il potere nella zona d'ombra

Come si vede, la distanza “spaziale” è ampissima. Indipendentemente dalla natura del potere descritta sull’asse orizzontale (concentrato o disperso, autocratico o frammentato), l’asse verticale mostra una forte polarizzazione in base alla dicotomia pubblico/privato. La zona d’ombra appare così un vero e proprio “altrove politico” rispetto ai principi idealtipici (se non alla realtà) prevalenti nel nordovest del mondo.

Quanto al tempo, la cosa è più complessa. La fragile impalcatura transitologica, infatti, si regge sull’assunto che la distanza da percorrere sia breve, ovvero che possa essere percorsa in tempi brevi. Lo *short-term thinking* deriva, oltre che da un limite culturale, dall’esigenza obiettiva di determinare il costo dell’operazione e calcolarne il ROI (*Return on Investment*). Così ragionerebbe il *think-tanker*, versione odierna di quel nuovo consigliere di principi che Braudel identificava nell’*economista* «che ha preso l’abitudine di correre al servizio dell’attualità, al servizio dei governi». ⁵⁵ Rientra così in gioco

⁵⁵ Braudel, *Storia e scienze sociali* cit., p. 50.

la *dimensione temporale* dello *state building*: vera bestia nera della transitologia.

2.2 *Storia e analogie storiche*

Per esplorare questa dimensione temporale scegliamo di ricorrere allo strumento dell'analogia storica, in particolare la storia della formazione dello stato moderno.⁵⁶ Un motivo di questa scelta ci viene dal famoso argomento di Giovanni Sartori contro il *conceptual stretching* nell'analisi comparata. Prendendo ad esempio le società africane negli anni Sessanta, il politologo sconsigliava di definirle "pluralistiche" perché il termine contiene una fuorviante analogia «con le società contemporanee di tipo occidentale». Le specifiche "esigenze funzionali" e le alternative effettivamente disponibili in quei contesti erano meglio colte, invece, dal termine "frammentazione tribale". Questo consentiva anche una più realistica valutazione delle possibili traiettorie dello sviluppo politico, il cui esito difficilmente sarebbe stato un regime di tipo moderno, democratico o autoritario. Sartori suggeriva infatti per il futuro dell'Africa un'analogia storica tratta dal passato europeo, dove «la frammentazione medievale generò l'assolutismo monarchico».⁵⁷

Un altro, più specifico motivo è la notevole fortuna che, specie tra gli autori russi, ha avuto l'uso dell'*analogia feudale* per definire la Russia post-comunista. La sua elaborazione più compiuta è di Vladimir Shlapentokh, che la considerava «il miglior parallelo» per la Russia di Eltsin. Sulla scia dei lavori classici di Fustel De Coulanges, il modello feudale di Shlapentokh – basato su una combinazione di debolezza dello Stato, caotica frammentazione del potere e privatizzazione selvaggia delle risorse pubbliche—ha rappresentato un contributo eccellente (sebbene non sempre coerente) agli studi sulla transizione di regime in quel paese.⁵⁸

⁵⁶ Per l'analogia storica come qui cerchiamo di intenderla cfr. L. Canfora, *L'uso politico dei paradigmi storici*, Bari, Laterza, 2003.

⁵⁷ G. Sartori, *Concept Misformation in Comparative Politics*, «The American Political Science Review», 64/4 (1970), pp. 1033-1053, a p. 1051.

⁵⁸ Di Vladimir Shlapentokh si vedano: *Early Feudalism, the Best Parallel for Contemporary Russia*, «Europe-Asia Studies», 48/3 (1996), pp. 393-411; *Hobbes and*

Su questo terreno dovremo superare più di un ostacolo, considerate le difficoltà e le diffidenze che la scienza politica, come le altre scienze sociali, hanno accumulato nei confronti dei modelli esplicativi basati sull'esperienza storica. Ciò è vero in particolare per la scienza politica statunitense, oggi largamente egemone nella professione, caratterizzata da una strutturale diffidenza per lo Stato, una decisa preferenza per approcci di tipo comportamentista, e un ampio uso di modelli e linguaggi matematizzanti.⁵⁹ E tuttavia negli ultimi anni è cresciuta tra i politologi una certa attenzione per la categoria "tempo", in particolare in quella tipica area di confine disciplinare che è la politica comparata. E proprio il dibattito sul tema delle transizioni di regime – che è per definizione studio di processi – ha cercato di recuperare dimensioni temporali più coraggiose. Abbiamo ormai da anni accese discussioni tra "precondizionisti" e "universalisti", proponenti della *path dependency* e sostenitori dell'approccio "sequenzialista".⁶⁰

2.2.1. *Quanto indietro dobbiamo guardare?*

Semplificando un dibattito ben altrimenti profondo, diremo che una delle maggiori acquisizioni è rappresentata dal sequenzialismo e consiste nel comparare in via analogica le transizioni di regime contemporanee con l'esperienza storica dello *state building* europeo, considerata una condizione necessaria della successiva democratizzazione. Questi studi sottolineano la lunga durata e l'estrema violenza di quei processi, mettendo in guardia da attese irrealistiche circa i tempi, i modi e i costi di operazioni di *democracy building*. L'esempio russo

Locke at Odds in Putin's Russia, «Europe-Asia Studies», 55/7 (2003), pp. 981-1007; e più in profondità: *Contemporary Russia As a Feudal Society*, New York, Palgrave MacMillan, 2007.

⁵⁹ A lungo la scienza politica ha trattato la storia come questa, secondo Braudel, ha trattato la geografia: accontentandosi cioè di quelle «tradizionali introduzioni geografiche alla storia, inutilmente collocate all'inizio di tanti libri [...] e di cui poi non si fa più cenno»: F. Braudel, *Introduzione all'edizione francese*, in Id., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 2010, p. XXVII.

⁶⁰ Sul dibattito tra queste diverse posizioni, vedi lo speciale su *How Democracies Emerge* e in particolare l'intervento di S. Berman, *Lessons from Europe*, «Journal of Democracy», 18/1 (2007), pp. 28-41.

torna qui particolarmente appropriato. «La Russia zarista non era uno stato moderno», scrivono Richard Rose e Doh Chull Shin, né lo era lo “stato-partito” sovietico. «Data l’eredità sovietica di uno stato “anti-moderno”, avremmo dovuto attenderci che l’odierna Federazione Russa fosse ben lontana dall’essere una democrazia compiuta, e ciò proprio a causa delle sue serie debolezze in relazione agli attributi di uno stato moderno».⁶¹ Un’acuta osservazione e un gran passo avanti, rimasto largamente inascoltato.

La maggior debolezza del sequenzialismo, invece, riguarda l’arco temporale relativamente limitato della loro analisi e dunque il “tipo di Stato” a cui mirerebbe il processo di *state building* da loro immaginato. In generale l’orizzonte di riferimento è la cosiddetta “prima ondata di democratizzazione” (1828-1926), la cui “precondizione” è lo stato liberale-costituzionale europeo del tardo XIX secolo, lo *stato di diritto*. Sono di nuovo Rose e Shin a chiarire questo punto delineando l’equazione tra “stato moderno” e *Rechtsstaat*: uno stato razionale-legale che opera «in modo impersonale, burocratico e regolato da norme», il quale, sebbene non ancora democratico, tuttavia già si fonda «sul dominio della legge [*rule of law*] piuttosto che sulle decisioni arbitrarie di un capo e dei suoi agenti».⁶²

Ci si concentra insomma su una storia eminentemente “contemporanea”, sulla fase che immediatamente precede la democratizzazione in Europa. Il suo percorso prende *inizio* dal punto *terminale* del processo di formazione dello Stato moderno europeo. Si lascia ben all’indietro le fasi dello Stato tardo-medievale, rinascimentale, di antico regime. Ignora la lunga, violenta storia di accentramento e consolidamento delle monarchie assolute *fino al* XVII secolo. Salta l’intero secolo successivo, la critica illuminista, le crisi rivoluzionarie, il crollo e la restaurazione. Glissa anche sulla fase iniziale del XIX secolo, in cui le monarchie restaurate, spinte da fortissime tensioni gradualmente si costituzionalizzano e si liberalizzano. E giunge finalmente in un balzo alla seconda metà del XIX secolo, quando s’avvia il lento, controverso processo di allargamento del suffragio. Ma a quello stadio già

⁶¹ R. Rose-D. C. Shinn, *Democratization Backwards: The Problem of Third Wave Democracies*, «British Journal of Political Science», 31/2 (2001), pp. 331-354, a p. 337.

⁶² Ivi, pp. 343, 333.

maturato di sviluppo le macchine statali dei paesi europei erano ormai “forti” (e laddove non lo erano, l'esito fu il crollo delle prime esperienze democratiche sotto l'urto del fascismo). Il modello così proposto per lo *state building* di fine Novecento ha dunque l'estensione temporale di un secolo. Non si sospetta che anche il *Rechtstaat* possa essere un obiettivo prematuro, che i regimi della zona d'ombra possano trovarsi a uno stadio di sviluppo politico *precedente* a quello dell'Ottocento europeo.⁶³

In definitiva il sequenzialismo è molto utile per porre in prospettiva storica la sequenza autoritarismo-democrazia, sottolineando che le prime transizioni democratiche in Europa ebbero luogo in contesti di stati forti, che avevano raggiunto e superato una “soglia minima di statualità”. E a ricordarci che, al di qua di quella soglia, l'introduzione di istituzioni democratiche può essere prematura o pericolosa, comunque irrealistica. Ma, prescrivendo la “costruzione dello stato liberale di diritto”, esso trascura completamente il tema di come (in che tempi, a quali condizioni, con quali costi) i paesi europei fossero giunti appunto a quella soglia. Il motivo è che non si prende in considerazione l'ipotesi che, per molti paesi oggi “in transizione”, anche quella soglia possa essere assai lontana. Vale a dire: la mappa storica utilizzata non ha l'estensione temporale sufficiente per confrontarsi con le esigenze funzionali di uno *state-building* di tipo *protomoderno*. Non sa come affrontare contesti di de-statificazione, di stati deboli o falliti; non ha strumenti per individuare le alternative reali a disposizione di élite po-

⁶³ Tornando all'esempio russo, alcuni analisti avevano avvertito per tempo che qualcosa non andava nella sequenza, che l'arco temporale utilizzato era troppo breve. Alla fine degli anni Ottanta l'autorevole “sovietologo” Jerry Hough, considerando la piena democratizzazione un obiettivo prematuro per l'Urss, consigliava a Gorbachev di risalire almeno alla restaurazione, ispirandosi al «costituzionalismo autoritario» della prima metà del XIX secolo: J. Hough, *Democratization and Revolution in the USSR, 1985-1991*, Washington D.C., The Brookings Institution, 1997, p. 14; ma questo cauto realismo non trovò molti seguaci: la ricetta sequenzialista rimaneva ottimisticamente concentrata sulla fase successiva, quella del costituzionalismo liberale che sfociò nella prima ondata di democratizzazione; nessuno suggerì che l'Unione Sovietica si trovasse in uno stadio di sviluppo politico *precedente* a quello dell'Ottocento europeo; successivamente, questa ipotesi di ricerca fu affacciata dai fautori del “modello feudale”, tra cui soprattutto Shlapentokh (*supra*, n. 58).

litiche e classi dirigenti spesso corrotte, talvolta violente, sempre predatorie – non disposte o comunque incapaci di distinguere tra interessi dei clan e interesse dello Stato. Le manca soprattutto la chiave per individuare le possibili traiettorie d'uscita da tali situazioni; non arriva ad esempio a ipotizzare, con Sartori, l'analogia della "frammentazione medievale" (*feudale*, direbbe Shlapentokh) il cui esito fu l'assolutismo monarchico, non certo lo Stato di diritto.

Eppure proprio l'esperienza storica della formazione dello Stato moderno potrebbe gettare più di una luce sulla politica nella zona d'ombra. Ma per questo la nostra mappa dello sviluppo politico europeo deve poterci guidare più indietro nel tempo di quanto i politologi siano solitamente disposti a concedere.

2.2.2. *Stato e Antistato all'alba del moderno*

Benché il futuro dei paesi non europei non possa essere compreso in modo deterministico e in un'ottica eurocentrica, scriveva Charles Tilly alla metà degli anni Ottanta del secolo scorso, «un'attenta esplorazione dell'esperienza europea può esserci indubbiamente d'aiuto». ⁶⁴ Riproponiamo in estrema sintesi la sua provocatoria lettura.

Riferendosi al tardo Medioevo e alla prima Età moderna, lo storico americano tracciava un'illuminante analogia tra il processo di *state building* e «ciò che, quando avviene su scala ridotta e con minor successo, chiamiamo *criminalità organizzata*». ⁶⁵ I nobili costruttori degli stati europei furono «imprenditori della violenza» che operavano essenzialmente come dei ricattatori/estorsori (*racketeers*). Lo scambio protezione-sottomissione, che era l'essenza del loro *modus operandi*, fa parte dello stesso *continuum* su cui incontriamo il bandi-

⁶⁴ C. Tilly, *War Making and State Making as Organized Crime*, in *Bringing The State Back In*, ed. by P. B. Evans–D. Rueschemeyer–T. Skocpol, Cambridge MA, Cambridge University Press, 1985, p. 169.

⁶⁵ «The trimmed-down argument stresses the interdependence of war making and state making and the analogy between both of those processes and what, when less successful and smaller in scale, we call organized crime. War makes states, I shall claim. Banditry, piracy, gangland rivalry, policing, and war making all belong on the same continuum – that I shall claim as well» (ivi, p. 171).

tismo, la pirateria e, secoli dopo, le guerre tra gangster.⁶⁶ L'obiettivo era sconfiggere i rivali che contendevano loro il controllo del *racket*. I mezzi, i più vari: essi agivano «eliminandoli, soggiogandoli, dividendoli, conquistandoli, persuadendoli o comprandoli a seconda dell'opportunità».⁶⁷ La posta in gioco: imporre il proprio comando su una dimensione di ricchezza e di potere che andava ben oltre i confini dei loro domini privati. Non c'era in quei signori della guerra, «individualistici» e rapaci, alcuna consapevole intenzionalità di costruire «lo Stato moderno». La graduale trasformazione delle bande private in una forza «pubblica» ai comandi del re, che gradualmente si specializza e si istituzionalizza, separandosi dalla società, fu determinata non dall'aderenza ad un astratto principio dell'interesse pubblico, ma da esigenze di rafforzamento, centralizzazione e legittimazione del loro potere.⁶⁸ I *racketeers* usciti vincitori dallo scontro imposero poi *la legge* – la legge del più forte – trasformando, con (buona pace di) Rousseau, la loro «forza in diritto, e l'obbedienza in dovere».⁶⁹

Il paragone funzionale tra Stato e criminalità organizzata è provocatorio ma non forzato. D'altra parte, parliamo ancora, comunemente, della mafia come di uno «Stato nello Stato». Una linea di lettura richiamata anche da Gianfranco Miglio quando parlava della mafia come di una «costituzione mancata» di origine feudale e mediterranea. Portatrice non di una «pura vocazione per l'illegalità», ma di un «modo di concepire le relazioni umane» che si traduce in un *ordinamento alternativo* a quello basato sull'impersonalità del comando,

⁶⁶ Tilly (ivi, p. 173) cita lungamente Braudel a proposito del «long love-hate affair between aspiring state makers and pirates or bandits».

⁶⁷ Ivi, p. 175.

⁶⁸ Ivi, pp. 175 e 171, dove definisce il «vantaggio della legittimità» come «la probabilità che altri poteri agiscano confermando i comandi di una determinata autorità»; la definizione si ispira al «delizioso cinismo di Arthur Stinchcombe», secondo cui «Legitimacy depends rather little on abstract principle or assent of the governed: "The person over whom power is exercised is not usually as important as other power-holders"»: cfr. A. L. Stinchcombe, *Constructing Social Theories*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968, p. 150.

⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, Bari, Laterza, 2010, p. 9. (Tr. Maria Garin).

ma egualmente «di tutto rispetto [...] fondato principalmente sul vincolo personale [...] vincolo che si concreta da un lato nell'obbligo di fedeltà, e dall'altro nel dovere di protezione».⁷⁰

Quanti dei regimi della zona d'ombra potrebbero essere opportunamente catturati da un approccio analogico siffatto, è questione di ricerca empirica. Qui mi accontenterei di ribadire che, se intendiamo applicare il metodo dell'analogia storica allo studio dello *state building* in questi contesti – illuminandone le specifiche esigenze funzionali, le concrete alternative disponibili e le realistiche prospettive di sviluppo – è a questa storia che dobbiamo rivolgerci: alla storia di quelle formazioni statali tardo medievali, rinascimentali, di antico regime, che sorsero in Europa all'alba del moderno.

2.2.3. *Lo stato moderno tra pubblico e privato*

Sarà dunque opportuno ritornare alla rassegna del dibattito storiografico fotografato da Chittolini un quarto di secolo fa. Lì troviamo un punto di convergenza ormai assodato tra gli storici: la politica a quell'epoca era *piena di privato*. Nessuno più dubita infatti dell'opportunità di includere nel quadro, affianco (fuori, contro, ma anche dentro) allo Stato, l'azione di poteri "altri e forti". In particolare quattro aspetti possono essere dati per acquisiti.

Primo, tra i *protagonisti* del gioco politico (uomini, gruppi, strutture) compaiono a pieno titolo clan e consorterie, gruppi parentali, famiglie aristocratiche e casati influenti, il principe come persona privata e i suoi favoriti, le fazioni e i "partiti" all'opera in ambienti cortigiani: ciascuno con proprie strategie di affermazione, cordate da favorire, reti di relazioni da nutrire, risorse da giocare e interessi da proteggere e affermare.⁷¹

⁷⁰ G. Miglio, *Una repubblica Mediterranea?*, in Id., *Le regolarità della politica*, II, Milano, Giuffrè, 1988, II, p. 1097; non a caso P. Veyne, *Bread and Circuses, Historical Sociology and Political Pluralism*, London, Penguin Books, 1992, pp. 321-322, tracciava, seppure per esorcizzarla, l'analogia tra l'imperatore romano e il boss della mala, un "capomafioso" che guarda all'impero come a una sua proprietà privata.

⁷¹ Chittolini, *Il "privato", il "pubblico", lo Stato* cit., p. 569, rileva la perdurante influenza di corpi territoriali, ceti e ordini privilegiati, soggetti detentori non solo

Secondo, le *modalità d'azione* di questi attori comprendono una varietà di forme di autorità e meccanismi di influenza non istituzionali, tra cui legami di patronato e relazioni clientelari, dispositivi informali di composizione dei conflitti e mediazione degli interessi, favoritismi e nepotismi, corruzione e pratiche di governo “anomale” e “illegali”—finanche una “programmatica permeabilità” delle istituzioni pubbliche da parte di forze e intenzioni private.⁷²

Terzo, sul piano dei *valori*, l'azione degli stessi funzionari dello Stato riposava spesso su un sottostrato di aspettative, mentalità e comportamenti «dissonanti rispetto ai princìpi dell'interesse pubblico, o del servizio del principe».⁷³

Quarto, la dialettica tra pubblico e privato va studiata non solo in termini di *collisione*, ma anche di *collusione*, per citare un'espressione di Aurelio Musi.⁷⁴ Una coppia che proporrei di rendere con il termine *cohabitation* nel senso usato dai costituzionalisti francesi per descrivere la dinamica del governo diviso nella V Repubblica, laddove esso sottolinea una coesistenza difficile e conflittuale, eppure necessaria e reale, tra “parti” opposte che si trovano a condividere il potere.

Sulla base di queste acquisizioni possiamo superare astratti paradigmi “teleologici” pur continuando a riconoscere la natura dicotomica del rapporto pubblico/privato, e scegliere di illuminarne la dinamica *da un punto di vista di parte*: lo Stato, il “pubblico” appunto. Prospettiva legittima e utile, come già suggeriva lo stesso Chittolini. E ciò per diversi motivi.

Innanzitutto, assumere una prospettiva statalista, *dal centro*, consente di cogliere gli aspetti di *collisione* tra pubblico e privato. Apre lo sguardo

di *diritti feudali* (immunità, concessioni, esenzioni) ma anche di *poteri feudali* (amministrativi, giurisdizionali, militari), di una autorità autonoma e ibrida, di natura pubblico-privata. Quanto alle nascenti “burocrazie” di queste formazioni statuali, era largamente accettato che ad esse fossero connaturati fenomeni contraddittori con il modello idealtipico dello Stato moderno: venalità delle cariche, corruzione, interventi arbitrari e diritti casuali, strategie informali di composizione dei conflitti e perfino una «programmatica permeabilità da parte di forze e intenzioni “private”».

⁷² Ivi, p. 569.

⁷³ Ivi, p. 563.

⁷⁴ A. Musi, *Il feudalesimo nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 2007.

sul «sistematico controcanto all'accentramento del potere»,⁷⁵ sui modelli alternativi di organizzazione dell'autorità, sulla multiforme, frammentata realtà dei poteri "altri" e "forti", capaci di aggirare le norme e distorcere gli ordinamenti. Proprio da questa prospettiva possiamo scorgere i motivi di debolezza dello Stato e valutare il peso delle "forze contrarie" e il ruolo che giocano nel sistema politico complessivo.⁷⁶

Ma ricostruire la storia del potere *dal punto di vista dello Stato* permette anche di cogliere le più complesse dinamiche di *collusione* tra istituzioni pubbliche e interessi e gruppi privati: il loro intrecciarsi talvolta in una sorta di relazione *osmotica*. Non sempre, o non necessariamente, si tratta di «presa del privato sul pubblico»: la collusione può essere il frutto di una strategia volta a *rafforzare* l'azione dei poteri pubblici.⁷⁷ Si pensi a fenomeni di corruzione tollerata, o anche incoraggiata dall'alto; al ruolo delle corti come luoghi di negoziazione e distribuzione clientelare di cariche, benefici e prebende; alle reti di complicità e collaborazione che legavano apparati pubblici e poteri territoriali non altrimenti piegabili, ecc. Si tratta di una serie di pratiche di "malgoverno" che, formalmente deprecate dagli ordinamenti, tuttavia venivano utilizzate per oliare le ruote di ingranaggi troppo rigidi e chiusi, per creare effetti di coesione e fidelizzazione in ceti sociali prima esclusi dalla cerchia del potere, per coagulare intorno al Principe interessi e consensi, o per estorcere a soggetti potenzialmente rivali la disponibilità a collaborare.⁷⁸ Vale a dire: lasciare che i poteri privati si *innervino* nelle linee portanti centrali e periferiche dello Stato⁷⁹ può rispondere ad una strategia del Principe volta a incardinare, coordinare e disciplinare forze altrimenti autonome e incon-

⁷⁵ Chittolini, *Il "privato", il "pubblico", lo Stato* cit., p. 572.

⁷⁶ Ivi, p. 571.

⁷⁷ Ivi, pp. 578-579, 575.

⁷⁸ Ivi, pp. 575-576.

⁷⁹ L'espressione citata è di M. Bellomo, *Potere dei gruppi e gruppi al potere dal Medioevo agli inizi dell'età moderna*, in *Potere, poteri emergenti e loro vicissitudini nell'esperienza giuridica italiana*. Atti del Convegno nazionale (Roma, Accademia dei Lincei, 20-22 maggio 1985), Padova, CEDAM, 1986, pp. 79-90, a p. 90.

trollabili, e nel contempo accrescere la propria legittimazione e autorità.⁸⁰ Il risultato può essere un *consolidamento* dello Stato ottenuto non combattendo a viso aperto, ma lentamente integrando «il “particolare” di molti interessi privati nel “generale” di un accettato interesse pubblico».⁸¹

Naturalmente, aggiungeremo, la *cohabitation* resta pur sempre una scommessa pericolosa, un equilibrio intrinsecamente instabile, proprio perché gli interessi delle parti rimangono conflittuali. Se questi si saldano, il regime rischia la chiusura e la sclerosi, esponendosi all'assalto degli esclusi. Se al contrario l'equilibrio si rompe, il conflitto può riemergere in viva luce. L'Antistato può prendere allora il sopravvento, e di certo non mancano esempi di ciò lungo tutto il Medioevo e oltre. O, all'inverso, il Principe può cercare di divincolarsi dal suo abbraccio mortale e riaffermare la propria *maiestas*. Allora “un altro mondo” può sembrare possibile.⁸²

Infine, ma non da ultimo, scegliere la prospettiva dall'alto e dal centro consente di adoperare il concetto di Stato – al di là di ogni ingenua teleologia o pregiudizio storicistico – come metro di valutazione comparata, strumento di *misurazione del grado di statualità* di una società: non solo della capacità amministrativa delle strutture pubbliche, ma anche del livello di *autonomia* di queste nei confronti dell'ambiente; del grado, in breve, di sovranità dello Stato. Un'operazione, questa, che Chittolini ritiene «del tutto legittima, anche a rischio di un appiattimento e di una distorsione di prospettive, quando si voglia affrontare il grosso problema cosiddetto della *formazione* dello Stato moderno».⁸³ E dunque, conclude, un paradigma interpretativo centrato sul concetto di Stato può rivelarsi:

capace di offrire parametri essenziali per valutare l'evoluzione dell'organizzazione politica della società [...] in quell'interagire tra

⁸⁰ Chittolini, *Il “privato”, il “pubblico”, lo Stato* cit. p. 581.

⁸¹ La frase citata è tratta da W. Barberis, *Tradizione e modernità. Il problema dello Stato nella storia d'Italia*, «Rivista storica italiana», CII/1 (1990), pp. 243-267, a p. 254.

⁸² Su questo aspetto, valga G. Cappelli, *Maiestas. Politica e pensiero politico nella Napoli aragonese (1443-1503)*, Roma, Carocci, 2016.

⁸³ Chittolini, *Il “privato”, il “pubblico”, lo Stato* cit., pp. 569-570.

“pubblico” e “privato” (come si richiede, del resto, nella lettura di ogni forma di Stato, anche in altre epoche e ambiti geografici).⁸⁴

Non dunque “misurare lo Stato”, come vorrebbe un ingenuo, autoreferenziale paradigma statalista, ma *misurare il potere* utilizzando il concetto e l’esperienza dello Stato come paramenti: i tempi della sua affermazione, le basi materiali della sua forza, ma anche le ragioni della sua debolezza nei confronti di forze alternative, di interessi ostili. E le forme della sua difficile coabitazione con una modalità opposta di fondazione dell’autorità – il “Privato”, l’Antistato. Tutto ciò fu un tempo materia viva di studio per storici e politologi. Recuperare quel patrimonio di conoscenze e di pensiero tornerà di grande utilità anche per l’analisi della politica contemporanea, dei cambiamenti di regime, e più in generale delle forme politiche che in questo torno di millennio si combattono.

Nell’avviarci su questa strada però, dovremo deciderci finalmente a un atto di liberazione preliminare: negare gli assunti del “pensiero unico dell’Antistato”. Torneremo dunque a ragionare per grandi modelli, recuperando la valenza euristica della dicotomia pubblico-privato e scegliendo decisamente lo Stato come punto di osservazione e la lunga durata del tempo storico come terreno analogico. E, per vedere meglio, saliremo sulle spalle di un gigante.

3. Stato e Antistato: il modello di Fustel

Il modello a cui propongo di lavorare è basato su Fustel De Coulanges, in particolare il suo *Les origines du régime féodal*.⁸⁵ Questa scelta ha due padri. Fernand Braudel, che cita Fustel tra le quattro grandi perso-

⁸⁴ Ivi, p. 580 (corsivo mio).

⁸⁵ Quanto segue è basato su un lungo saggio in cui Fustel De Coulanges sintetizzò le sue tesi principali sulle origini del regime feudale, pubblicato in due parti come *Les origines du régime féodal*. I: *La propriété foncière dans l’Empire romain et dans la société mérovingienne*, «Revue des Deux Mondes», CV/2 (maggio 1873), pp. 436-469; e *Les origines du régime féodal*. II: *Le patronage, la fidélité, le droit de sauvegarde*, «Revue des Deux Mondes», 3^{ème} période, XLIV (agosto 1874); il saggio apparve in italiano col titolo *Le origini del regime feudale*, in appendice a D. Winspeare, *Storia degli abusi feudali*, a cura di G. Masucci, Napoli, Gabriele Regina Editore, 1883; la traduzione utilizzata qui è del Masucci.

nalità dell'Ottocento capaci di «riscoprire le prospettive dei tempi lunghi», contribuendo così a «salvare il mestiere» della storia.⁸⁶ E Vladimir Shlapentokh che per primo ha utilizzato il lavoro di Fustel per costruire il suo «modello feudale» per l'interpretazione della politica in Russia.⁸⁷

Cominciamo notando che il lavoro di Fustel si presenta come l'opposto speculare delle prescrizioni del pensiero dell'Antistato: (a) costruisce il suo percorso analitico sulla *longue durée* dei sistemi sociali e istituzionali, mettendone in luce le profonde continuità e le lente trasformazioni, riportando sempre i singoli avvenimenti, i punti di rottura, alla scala dell'insieme; (b) propone un *modello complessivo* di interpretazione della storia del potere: un modello “forte”, classico, fondato su un pensiero idealtipico e dicotomico, imperniato sulla coppia amico/nemico, che declina nei termini del conflitto – di principi e di interessi – tra potere pubblico e poteri privati; (c) sceglie come punto di osservazione lo Stato: ma non per cantarne le lodi, piuttosto per metterne in luce le contraddizioni, le debolezze, le condizioni che consentono l'affermarsi del suo opposto, la *feudalità*. In altre parole, Fustel sottolinea innanzitutto la *collisione* tra *principi* alternativi di organizzazione dell'autorità; ma al tempo stesso incorpora (pur con qualche difficoltà, come diremo) il dato storico, concreto della difficile *coabitazione* – spesso instabile, sempre conflittuale – tra gli interessi e i poteri che quei principi esprimono; è quel rapporto che chiamavamo, sulla scia di Musi, di *collisione/collusione*.

L'ipotesi che avanziamo è che un modello generale così fondato possa offrire quei «parametri essenziali» che secondo Chittolini sono richiesti «nella lettura di ogni forma di Stato». Coerentemente con il discorso sviluppato sin qui, e nello spirito del lavoro di Fustel, centeremo la nostra rassegna del suo pensiero sul tema del *cambiamento di regime*.

⁸⁶ Braudel, *Storia e scienze sociali* cit., p. 42.

⁸⁷ Cfr. di Vladimir Shlapentokh i lavori citati *supra*, n. 58, e in particolare il suo *Contemporary Russia as a Feudal Society: A New Perspective on the Post-Soviet Era*, Palgrave Macmillan, 2007; per una discussione critica del modello di Shlapentokh vedi il mio *La Russia tra miti e potere*, Napoli, Esi, 2012; prima di morire, Shlapentokh – cui mi ha legato una purtroppo breve amicizia – ha avuto il tempo di continuare a ragionare sul suo modello, pubblicando *Feudal America: Elements of the Middle Ages in Contemporary Society*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 2012.

3.1. *Scale temporali e piani di analisi*

L'obiettivo principale di Fustel è spiegare come sia avvenuto in Gallia il passaggio dal regime imperiale romano al "regime feudale". Per affrontare questo problema, l'autore delinea un modello generale delle «cause che fanno trasformare una società».⁸⁸ E comincia rifiutando la spiegazione di breve periodo che vuole il feudalesimo fosse stato introdotto in Gallia come conseguenza di un evento esogeno e specifico: la conquista devastatrice dei Germani e il conseguente «spostamento dell'autorità pubblica». Quella spiegazione, ancora comune ai suoi tempi, originava dai pregiudizi anti-feudali del XVII secolo, un'epoca in cui il feudalesimo, ormai «spogliato dei suoi caratteri essenziali», era percepito semplicemente come un potere violento e oppressivo.⁸⁹ Alla ricerca di una spiegazione più convincente, Fustel privilegia invece l'ottica della lunga durata e articola il suo discorso su due piani diversi e connessi.

Uno riguarda appunto il cambiamento di regime in Gallia, e segue l'intero arco delle invasioni germaniche, dalle prime incursioni nel III secolo alla fine della dinastia merovingia nell'VIII secolo. Non si occupa dunque di un singolo avvenimento decisivo, ma di «una lunga sequela di cambiamenti nelle istituzioni, nei costumi, nel diritto, in tutte le abitudini della vita pubblica e privata»; vale a dire di «quei grandi monumenti che non si costruiscono che per lo sforzo continuo delle generazioni, e che non cadono che lentamente e spesso insensi-

⁸⁸ Fustel, *Le origini del regime feudale* cit., p. 341; evitiamo di tornare qui sull'annoso dibattito circa l'uso del termine *feudalesimo* – vuoi perché anacronistico, vuoi perché "ideologicamente connotato" – rimandando per tutti alla "crociata" di Elisabeth Brown e Susan Reynolds contro l'uso esteso del concetto di feudalesimo – vedi E. A. R. Brown, *The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe*, «The American Historical Review», 79/4 (1974), pp. 1063-1088; e S. Reynolds, *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford, Clarendon Press, 2001²; Fustel, d'altra parte, fa un uso dichiaratamente "esteso" del termine elaborando un modello, un ideal-tipo di feudalesimo che non considererei, dispregiativamente, un "ismo": azzarderei anzi che sta individuando una di quelle che Braudel avrebbe poi chiamato "strutture", elementi massicci sul cui lento movimento si costruisce l'analisi di lungo periodo.

⁸⁹ Fustel, *Le origini del regime feudale* cit., p. 342.

bilmente ».⁹⁰ I Germani non furono la causa di quei cambiamenti, ma interagirono con i processi in atto rendendoli irreversibili.

L'altro piano di analisi riguarda il contrasto tra i *caratteri essenziali* di due opposti «modi di governo»: l'*autorità pubblica*, basata sulla legge, «che noi oggi chiamiamo Stato», e la *feudalità*, dove l'autorità è in mani private e l'obbedienza discende da vincoli di subordinazione personale. Qui il confronto ha luogo in un tempo quasi immobile, strutturale, ciclico, il tempo «[d]ella lunga storia dell'umanità».⁹¹ E il ragionamento è, come è stato notato, di natura quasi antropologica.⁹² In Fustel il concetto di *feudalità* – come d'altronde quello di Stato – rimanda infatti a un complesso di istituzioni di origini antichissime, che si fondano su determinate condizioni storiche che «appartengono a tutta l'umanità» e «si potrebbero trovare sotto parecchi popoli, sotto tutti i climi, nelle razze più diverse e in tutte le età della storia». La feudalità – di nuovo, come lo Stato – si riproduce *ogni volta che quelle condizioni rinascono*. «La si può seguire attraverso il passato [...] dall'impero romano fino al 1789 [...] e sarebbe cosa temeraria sostenere che non rinascerà più nell'avvenire».⁹³

3.2 Stato e Feudalità

Peculiarità essenziale di «quello che i greci chiamavano το κοινόν, ed i romani *respublica* e che noi oggi chiamiamo stato» è di ritrovarsi in tutte le epoche e in ogni forma di governo: monarchica, aristocratica, democratica:

Nel fondo, e sotto questi diversi nomi, si può riconoscere lo stesso organismo sociale. La regola comune è che l'individuo umano è subor-

⁹⁰ Ivi, pp. 341, 343; Fustel sottolinea inoltre che di una «conquista germanica» della Gallia come avvenimento specifico non si trova traccia nei documenti.

⁹¹ Ivi, p. 367; una lettura “braudeliana”: e infatti Braudel, come s'è detto, include Fustel tra le quattro grandi personalità dell'Ottocento che “salvarono” il mestiere della storia.

⁹² Cfr. Musi, *Il feudalesimo nell'Europa moderna* cit., p. 23.

⁹³ Fustel, *Le origini del regime feudale* cit., pp. 366, 368; giustamente, il curatore italiano del volume, G. Masucci, nota in postfazione che questa tesi risale a Vico.

dinato alla società, che è sottomesso a poteri pubblici, che obbedisce a leggi generali, ed in contraccambio questi poteri pubblici e queste leggi generali proteggono la sua fortuna.⁹⁴

Speculare allo Stato è il «regime feudale», che presenta un'analogia peculiarità: l'aver assunto nomi diversi nel corso della storia («patronato e clientela, *mainbour* e fedeltà, signoria e vassallaggio») ma, mentre «le parole sono cangiate, l'istituzione era la stessa [...] Certamente il regime feudale non tutto sta lì, ma abbiamo già il suo principio fondamentale e la sorgente primiera delle sue leggi».⁹⁵ Si noti in questi passaggi la stretta coincidenza con quanto abbiamo visto emergere dal dibattito politologico contemporaneo sulle transizioni di regime: che uno Stato "forte" è condizione necessaria sia della democrazia che dell'autoritarismo, regimi politici collocati entrambi al di sopra della "soglia di statualità". In modo analogo, per Fustel tutte e tre le forme aristoteliche appartengono al "modo di governo" basato sull'autorità pubblica. Seguendo lo stesso filo, allora, il suo concetto di *feudalità* potrebbe adeguatamente connotare la nostra zona d'ombra, quell'altrove politico dove l'autorità scaturisce invece da un comando privato. Tanto più che il concetto ben si accorda con la forza di quei poteri feudali, alternativi all'autorità pubblica, così presenti anche nella storiografia dello Stato moderno.

Come nella nostra *zona d'ombra*, inoltre, nella feudalità di Fustel dominano modalità di influenza informali, basate sullo scambio tra protezione e fedeltà, sui vincoli di clientela e patronato: modalità misconosciute dagli ordinamenti, non regolate da leggi o contratti, eppure incisive e influenti. È l'ambito in cui

l'uomo non è sottomesso né ad un'autorità pubblica né a leggi comuni... Il comando e la dipendenza non derivano da un principio superiore né sono costituiti da una legge generale. Il legame sociale è rimpiazzato da una serie di legami personali.

⁹⁴ Ivi, p. 367.

⁹⁵ Ivi, pp. 366-368.

Questa istituzione, «che costringe l'uno a proteggere, l'altro ad obbedire» è insomma *la forma istituzionale dell'Antistato*, fondata sull'«assoggettamento personale dell'uomo a un altro uomo»⁹⁶.

Infine, ma non meno importante, un altro aspetto peculiare di Fustel è il collocare la spiegazione dei cambiamenti di regime nel lento «spostarsi» degli *interessi*. Le spiegazioni basate sulla violenza o la ragione, sulle peggiori passioni dell'uomo o sugli alti ideali, sono ingenue e preconcepite, secondo lo storico francese: «Tra la forza brutale e le vane utopie, nella regione media in cui l'uomo si muove e vive, si trovano gli interessi. Sono dessi che formano le istituzioni e che decidono del modo come un popolo è governato». Gli interessi sono «la regola della politica», le forze che determinano l'ordine sociale e il sistema istituzionale. Essi incessantemente si raggruppano e si consolidano, si trasformano e si spostano, e in questo movimento – secolo dopo secolo – «elevano o rovesciano i regimi politici».⁹⁷ L'idea che attraversa tutta l'opera è che il regime feudale «è stato conforme agli interessi ed ai bisogni degli uomini».⁹⁸

3.3 Ricchezza e potere

Legato così agli interessi, il “privato” di Fustel non rischia di confondersi con la dimensione del “personale”, del “quotidiano”, in cui “tutto è politico”, e si ancora invece saldamente alla dimensione sociale ed economica della *ricchezza* e del suo dominio. Il suo modello di regime feudale evidenzia infatti una precisa gerarchia sociale al cui vertice troviamo «il ricco», o altrove il *potente*: secondo l'uso latino per cui *potens* identifica insieme ricchezza e potere. La fusione di questi due elementi sotto il comando privato ha una base *economica*, fondata sulla concessione signorile della terra in beneficio, e una base *politica*, fondata sull'offerta di protezione da parte del potente. Beneficio e protezione sono strettamente legati; elementi di uno scambio il cui prezzo è la sottomissione.

Nel primo, il beneficio, sta la chiave del *dominio sociale* del ricco. Esso si radica in quel particolare rapporto con la terra che è il possesso “precario”. Una prassi privata che fin dall'antica Roma opera in una zo-

⁹⁶ Ivi, p. 368.

⁹⁷ Ivi, p. 343.

⁹⁸ Ivi, p. 388.

na grigia, consuetudinaria, extra-legale: la concessione non identifica un contratto, ma l'accoglimento di una "preghiera". Il beneficiario è spesso un piccolo proprietario il quale – per sfuggire ai debiti, per sottrarsi alle imposte, o per essere difeso in giudizio – cede a un patrono la propria terra, per poi riceverla da lui in beneficio, obbligandosi in cambio nella sua clientela: «Il debole si mette nelle mani del potente», commenta Fustel, e per prima cosa «ne viene spogliato» finendo «in balia del suo benefattore». ⁹⁹ La coincidenza di interessi è tuttavia evidente: il primo trova pace, il secondo si arricchisce di terra e di uomini.

Ma, dandosi determinate circostanze, il ricco è in grado di assoggettare non solo i deboli ma anche «i forti» – capibanda locali e funzionari municipali, proprietari concorrenti, aristocratici minori. È così che diventa *potente*; qui è la chiave del suo *dominio politico*. Le condizioni che rendono possibile questo passaggio ricorrono ciclicamente nella storia, seppure sotto forme diverse: sono l'insicurezza e il bisogno di protezione in contesti di *debolezza dell'autorità pubblica*. Si crea in questi casi una situazione di «sfacelo sociale» di cui approfittano non «le classi inferiori [...] ma al contrario i più ricchi». ¹⁰⁰ Riassume Fustel: «Tra il piccolo e il grande, tra il povero e il ricco, l'autorità pubblica ristabilisce l'equilibrio. Se essa viene meno, è quasi inevitabile che il debole obbedisca al forte, che *il forte si sottometta al ricco*». ¹⁰¹ Solo la forza dello Stato dunque può impedire che l'uomo, bisognoso di protezione, si *commendi* a un altro uomo (ricco, ma reso ora potente da quest'atto di sottomissione); che si metta «tra le sue mani» diventando il *suo* fedele, cessando così di essere «il cittadino di uno stato». ¹⁰² Per converso, la ricchezza al comando degli uomini spoglia il potere del suo attributo pubblico, lo *privatizza*. Ricchezza e potere si (con)fondono. Quando «il signore è al tempo stesso signo-

⁹⁹ Ivi, p. 355.

¹⁰⁰ Ivi, p. 379.

¹⁰¹ Ivi, p. 380; subito prima aveva scritto: «L'esito ci dimostra che l'autorità pubblica è ancora più salutare alle classi inferiori che a quelle elevate, e che, se questa autorità scomparisce, i deboli ne soffrono di più».

¹⁰² Ivi, p. 369.

re e proprietario», dirà asciuttamente Braudel, «la politica si riversa nel sociale e vi si perde». ¹⁰³

Qui la configurazione essenziale del potere feudale è formata. Chi detiene, insieme, le risorse economiche (la terra) e militari (clientele armate private) sarà in grado di svolgere una *funzione sociale* di primaria importanza: *offrire protezione in cambio di fedeltà*. Sta qui, come s'è visto sopra con l'aiuto di Tilly e Miglio, l'essenza di qualsiasi rapporto di dominio, che si riferisca allo Stato, all'Antistato, o ad uno "Stato nello Stato".

Ma sebbene funzionalmente equivalenti (e talvolta conniventi), Stato e Antistato mantengono interessi al fondo inconciliabili, perché radicati in opposti principi di autorità. Lo Stato di Fustel non è solo l'antitesi speculare della feudalità, è in realtà il suo vero e proprio *antidoto*. Se la ricchezza privata al comando è per sua natura ostile al potere pubblico, la forza pubblica ha un'altrettanto naturale tendenza a sottrarsi alla sua influenza, a rendersene autonoma e a dominarla. L'ostilità reciproca può mitigarsi, la potenziale collisione persino trasformarsi a volte in collusione, o sospendersi nel compromesso della coabitazione – ci torneremo. Ma non può eliminarsi: deriva da interessi di fondo oggettivamente contrapposti.

3.4 "Costituzione materiale" e azione politica

Come s'è accennato, il cambiamento di regime in Fustel si articola su due piani principali: quello, diremo, strutturale, che disegna i confini dell'eterno confronto tra i "modi di governo"; e quello sociale, dove avvengono le lente trasformazioni delle istituzioni, dei costumi, degli interessi: potremmo chiamarlo il piano della "costituzione materiale". Esiste poi un terzo piano, quello che Braudel chiamerebbe *evenementielle*. Qui agiscono gli uomini, e tra loro i re con le loro leggi, i capi guerrieri con le loro armate, i "ricchi e potenti" con la loro influenza. È il piano dell'azione politica, la cui efficacia dipende dal grado di raccordo con le forze e le trasformazioni che operano sugli altri piani.

Così, per esempio, la legislazione romana ignorò inizialmente gli istituti informali del beneficio e della precaria, pur molto diffusi, in

¹⁰³ F. Braudel, *Su una concezione della storia sociale*, in Id., *Scritti sulla storia* cit., p. 152.

quanto «incompatibili con l'idea di diritto».¹⁰⁴ In seguito gli imperatori vollero combatterne gli effetti politici: il patronato e la dipendenza personale, poiché ai loro occhi «tutti gli uomini liberi erano eguali, cioè a dire similmente sudditi dello stato».¹⁰⁵ Essi dunque cercarono in tutti i modi di «ritenere i propri sudditi», reprimendo il patronato come un delitto, cercando di «impedire agli abitanti delle campagne di rendersi clienti dei grandi proprietari».¹⁰⁶ Si avvidero insomma che lasciar prosperare quelle istituzioni era «contrario agli interessi della sovranità».¹⁰⁷ Ma le loro leggi erano ormai fuori tempo; nelle condizioni di forte insicurezza del tardo impero, quei tentativi si rivelarono «vane e impotenti minacce: il patronato guadagnava sempre terreno».

Sembra che si trovasse in quell'epoca maggior profitto e sicurezza ad essere il servitore d'un altro uomo che ad obbedire all'autorità pubblica. Vi era una tendenza generale a sostituire il regime del patronato a quello dello stato, e *si camminava insensibilmente verso le istituzioni feudali*.¹⁰⁸

Questa *tendenza generale* che governa i cambiamenti di regime in modo quasi impercettibile rappresenta appunto una sorta di costituzione materiale in lento, inesorabile divenire. È una forza storica che torna ciclicamente a far girare la sua ruota. Ancora secoli dopo i codici franchi, così come l'antica legislazione romana, ignoravano il beneficio e i rapporti di clientela fondati su di esso; si occupavano del «diritto ordinario [...] mentre esisteva un intero ordine sociale stabilito dai costumi e dagli interessi privati». Di nuovo, dunque, i codici si trovavano in contraddizione con la costituzione materiale, «col quadro che i cronisti ci presentano della vita sociale delle stesse epoche; essi sono il diritto civile, e lasciano svilupparsi intorno a loro oscuro, ma poten-

¹⁰⁴ Fustel, *Le origini del regime feudale* cit., p. 365.

¹⁰⁵ Ivi, p. 358.

¹⁰⁶ Ivi, p. 370.

¹⁰⁷ Ivi, p. 374.

¹⁰⁸ Ivi., pp. 370-371. (corsivo mio)

te, un intero diritto naturale, *jus gentium*, che un giorno prenderà il di sopra e li rimpiazzerà».¹⁰⁹

Ci sono viceversa situazioni in cui l'azione politica riesce a incidere sugli avvenimenti, a operare una "rottura rivoluzionaria". Ciò richiede un'enorme violenza, estese risorse organizzative, ma anche un saldo raccordo con le tendenze generali in atto nella società. Fustel porta qui l'esempio della conquista romana della Gallia, che

nel momento in cui Cesare l'ha conosciuta trovavasi in uno stato di transizione. Essa non aveva più il regime del Clan, e si sforzava di costituire il regime dello stato; ma quest'opera era piena di difficoltà. Le classi, i partiti, le ambizioni personali e gl'interessi facevansi da per ogni dove la guerra.¹¹⁰

Questo aveva prodotto tra i Galli ciò che Cesare osservò tanto isticamente: «ognuno si diede ad uno dei grandi per non essere in balia di tutti i grandi». Era dunque possibile che in Gallia si stabilisse per questa via «una specie di regime feudale». Ma le vittorie di Cesare impressero agli avvenimenti un altro corso. La violenza della conquista, e l'"esportazione" della forte organizzazione statale romana, spostarono l'equilibrio degli interessi e modificarono le alternative a disposizione delle élite e della popolazione:

Il principale risultato della conquista romana fu di rigettare nell'oscurità il patronato dei cavalieri gallici; essa fece prevalere il regime dello stato, sotto la doppia forma dell'associazione municipale e della centralizzazione imperiale. Non vi fu altra autorità che quella della curia o dell'impero. *Le leggi erano abbastanza forti* per reprimere i grandi e proteggere i deboli, quelli non mirarono più a circondarsi di clienti, questi non ebbero più bisogno di andare in cerca di patroni.¹¹¹

Il segreto della vittoria dello Stato fu dunque che Cesare giocò le sue carte in un *momento* in cui, a una scala più ampia, i due modi di governo già si confrontavano in un equilibrio instabile e incerto. Fu

¹⁰⁹ Ivi, p. 364.

¹¹⁰ Ivi, p. 368.

¹¹¹ Ivi, pp. 369-370 (corsivo mio).

per questo che la spallata militare riuscì ad abbattere il regime dei clan, accelerò la transizione e consentì al nuovo regime di avviare un processo di consolidamento.

Nonostante la solidità della vittoria, tuttavia, nei *secoli* successivi la costituzione materiale della Gallia riprese la sua lenta trasformazione in senso feudale: così, quando al tramonto dell'era carolingia si ripresentarono condizioni favorevoli, l'istituzione del patronato poté uscire dall'oscurità e «prendere il disopra». ¹¹² Ora lo *Stato* era debole e corrotto; gli stessi depositari dell'autorità pubblica, ciascuno a capo di bande armate di propri clienti, concorrevano ad «opprimere gli uomini». La monarchia si rivelava incapace di imporre l'ordine e assicurare la protezione contro i grandi. «Ognuno di essi teneva soldati, ed il re non ne aveva». ¹¹³

Scrive Fustel:

Avvenne allora quel che era avvenuto *ogni volta* che si verificarono le stesse circostanze. Il debole, il quale non trovava appoggio nell'autorità pubblica, implorò l'aiuto d'un potente. *Ciò che Cesare diceva degli antichi Galli può ripetersi per gli uomini del IX secolo*: «Ognuno si diede ad uno dei grandi per non essere in balla di tutti i grandi». ¹¹⁴

In altri termini, Carlo Magno e i suoi eredi non disponevano della forza militare con cui Cesare aveva sottomesso gli antichi Galli, né dell'apparato istituzionale con cui gli imperatori romani li avevano poi a lungo governati. Inoltre, i tentativi carolingi di disciplinare la società in forme statali contrastavano con le tendenze generali della loro epoca: la devastante insicurezza, il bisogno di protezione e la forza dei "grandi" favorirono così il crollo di uno stato già debole e precario e l'affermazione della feudalità. Si trattò «d'uno di quei fatti sociali contro i quali niuna forza può lottare». ¹¹⁵

¹¹² Un'epoca sulla quale si sono formate «facili illusioni» secondo Fustel.

¹¹³ «Essi aveano la forza che può a suo talento opprimere o difendere, ed il re non possedeva verun mezzo per esigere l'obbedienza o dare la sua protezione» (ivi, p. 385).

¹¹⁴ Ivi, p. 385 (corsivo mio).

¹¹⁵ Ivi, p. 384.

3.5 La difficile coabitazione tra Stato e Feudalità

C'è infine il punto più delicato, intrinseco al modo di pensare dicotomico, a somma zero, di Fustel. «La forza della feudalità come istituzione politica sta sempre in *proporzione inversa* a quella dell'autorità pubblica»,¹¹⁶ scrive: e sembra avere occhi solo per la *collisione* tra i due regimi, incapace di far posto, nel modello, alle ragioni della loro *collusione*. Di più: si scorge a volte in Fustel non solo l'aspettativa di una corrispondenza oggettiva tra cause profonde (gli spostamenti degli interessi) ed effetti politici (i cambiamenti di regime), ma anche la pretesa di una consapevolezza soggettiva di quegli interessi da parte dei protagonisti in campo, e dunque di un'azione politica che si raccordi "razionalmente" con essi. Questo si percepisce bene dalla perplessità di Fustel di fronte all'*impossibile coabitazione* tra monarchia e feudalità sotto i re franchi:

Il modo come lottavano tra loro è *singolare*; gli uomini *non si accorgevano* che fossero irreconciliabili: sicché vedevansi i re lavorare per la feudalità mentre i signori non comprendevano distintamente che combattevano contro la monarchia. Quantunque fossero incompatibili, *pretendevansi* di farle vivere insieme.¹¹⁷

Fustel appare in effetti "incredulo" di fronte all'*illusione* di merovingi e carolingi che il patronato potesse funzionare come «un principio di gerarchia e di disciplina» al servizio della monarchia, nonostante che quel «sistema d'istituzioni» fosse «*manifestamente* ostile all'autorità pubblica» e che lasciarlo prosperare fosse «contrario all'interesse della sovranità».¹¹⁸ La particolarità dei re franchi (il loro *inconsapevole* contributo al cambiamento di regime) fu infatti che, diversamente dagli imperatori romani, «invece di lottare contro il patronato, vollero servirsi di lui per assicurare il loro proprio potere».¹¹⁹ All'inizio la monarchia continuò a regnare nelle leggi, nel diritto pubblico, mentre la feudalità e il vassallaggio dominavano «nei costumi,

¹¹⁶ Ivi, p. 368.

¹¹⁷ Ivi, 376. (corsivi miei).

¹¹⁸ Ivi, p. 374. (corsivo mio)

¹¹⁹ *Ibid.*

negli usi, negli interessi», di nuovo, nella costituzione materiale. Ma in seguito, Carlo Magno autorizzò formalmente il vassallaggio e lo inserì nei suoi Capitolari. E così Ludovico il Pio e più ancora Carlo il Calvo, che «andò più lungi e pretese che ogni uomo nel suo regno avesse un signore e fosse vassallo». ¹²⁰ Dice costernato Fustel dei merovingi: «*Speravano* che la catena dei vassalli continuerebbe a salire di anello in anello fino al re; *non videro* che, se la feudalità potea ben lasciar esistere il nome di re, *era impossibile* che ella non distruggesse la monarchia». ¹²¹ Poi, riferendosi a Carlo Magno, al figlio il Pio e al nipote il Calvo: «*Non possiamo credere* che questi tre principi fossero *così ciechi* da *non vedere* che questa istituzione dovea un giorno infrangere il loro potere». ¹²² Ma subito aggiunge: «ma essi trovavansi alla presenza d'uno di quei fatti sociali contro i quali niuna forza può lottare». ¹²³ Dunque davvero non videro? O non riuscirono?

Lo stesso Fustel in realtà ci offre la chiave, quando afferma che «non isfugge a nessuno che il patronato [...] legato agli interessi i più materiali [...] poteva essere un principio di gerarchia e di disciplina, [che] potea tenere il luogo di un legame sociale». ¹²⁴ Non andò così; ma avrebbe potuto? O il provarci fu semplice miopia di re? Il fatto è che lungi dal seguire i principi astratti di un manuale di *state building* (o uno *specchio del Principe*) i re franchi – spinti dall'opportunità e dalla necessità – cercarono di venire a patti con i potenti del regno, di stabilire con essi una sorta di relazione *osmotica*, di collusione, di complicità basata sul patronato. Centralizzarono nelle proprie mani le risorse e si presentarono come il fulcro della distribuzione clientelare di cariche e benefici. Lo scopo era l'integrazione degli interessi privati al servizio del re, lasciando che essi s'incardinassero nel governo del regno per ottenerne il consenso e la collaborazione. Questo avrebbe accresciuto l'autorità dei re, mentre offriva un modo per disciplinare

¹²⁰ Ivi, p. 384.

¹²¹ Ivi, p. 377 (corsivo mio).

¹²² Ivi, p. 383 (corsivo mio).

¹²³ Ivi, p. 384.

¹²⁴ Ivi, p. 374.

quei potenti, rafforzandone la dipendenza sulla base degli «interessi i più materiali».

Non sempre questa strategia era stata fallimentare. Anzi, «siccome furono da principio possentissimi», dice Fustel, «il loro patronato fu molto ricercato»,¹²⁵ in particolare dai membri delle classi superiori: rampolli di nobili famiglie, ricchi proprietari fondiari, capi guerrieri. La protezione speciale del re, ottenuta mediante la *raccomandazione* e il giuramento di fedeltà, procurava loro tre vantaggi principali. Primo, l'impegno del re a vendicare qualsiasi offesa fatta a un suo uomo, il che ne faceva una élite speciale, li poneva al vertice della scala sociale. Secondo, il diritto a essere giudicati esclusivamente dinanzi al tribunale reale: «risultava da ciò che tutte le liti del protetto si trovavano giudicate dal protettore», dice Fustel sottolineando in modo asciutto la complicità tra potenti che questo rapporto implicava. Infine, ma certo non da ultimo, ai tempi in cui il sistema si sviluppò «la raccomandazione [reale] era ordinariamente il mezzo più sicuro onde acquistare una funzione pubblica, un vescovato, una terra del dominio sovrano». Ciò implica che il re fosse riconosciuto come l'autorità in grado di monopolizzare le risorse e manipolarne la distribuzione, e che forte fosse la dipendenza nei confronti suoi e del cerchio magico dei mediatori che gli erano più vicini («L'ambizioso che mirava alle funzioni pubbliche si raccomandava ad un gran dignitario del palazzo»)¹²⁶ E tali vantaggi, d'altra parte, «non si ottenevano senza contrarre obbligazioni proporzionali [...] in ricambio della protezione speciale di costui dovevano obbedirgli e servirlo senza veruna riserba».¹²⁷

Il punto cruciale, allora, era riuscire a far rispettare nel tempo i termini di uno scambio che era stato siglato quando i re erano «possentissimi». Eppure governare attraverso le reti di dipendenza personale, basandosi non sulla forza della legge, ma sulla cruda dialettica di violenza e interessi, di scambio e minaccia, richiede una potenza, un'autorevolezza, una «presa» sulle risorse e sui canali di distribuzio-

¹²⁵ Ivi, p. 375.

¹²⁶ Ivi, p. 376.

¹²⁷ Ivi, p. 375.

ne, non facili certo a mantenersi. Con i Merovingi l'illusione durò poco, perché «il tratto caratteristico della dinastia merovingica è di non essere stata mai obbedita».¹²⁸ Ma quando con i Carolingi la monarchia «si risollevò», utilizzare i legami di patronato come strumenti di integrazione degli interessi privati e di rafforzamento dei poteri pubblici, non dovette sembrare né impossibile né contraddittorio.

E forse, in astratto, non lo era. Come faceva notare Tilly, i *racketeers* della prima età moderna non combattevano i propri rivali solo eliminandoli, soggiogandoli o conquistandoli, ma anche dividendoli, persuadendoli o comprandoli «a seconda dell'opportunità». In seguito però, riuscirono a istituzionalizzare la loro forza, in origine banditesca e "mafiosa", trasformandola in diritto dello Stato. Quel passaggio non era riuscito con i re franchi, nonostante il "rinascimento carolingio". Non ve n'erano le condizioni: la statualità era troppo debole e gli unici a reggere erano i legami feudali, puri rapporti di fedeltà personale che ora si trovavano incorporati nello Stato. Privi di un terreno istituzionale in cui radicare la propria autorità, ai re non restò che la prospettiva incerta e insidiosa della *cohabitation* con le forze dell'Antistato. Così, indebolendosi la loro presa sulle risorse sfuggì loro di mano il controllo delle reti clientelari; l'autorità pubblica tornò a frazionarsi, le armate private dei grandi a rafforzarsi; e riemerse «l'impotenza delle istituzioni politiche a governare gli uomini».¹²⁹ Incapaci di imporre ai magnati il rispetto delle obbligazioni contratte, i re rimasero intrappolati in un circolo vizioso di continui ricatti e concessioni, fino a Quierzy. E il potere andò perduto.

Nelle parole di Robert Boutruche, che segue Fustel in più punti:

I successori di Carlomagno concessero terre e funzioni senza ritrarne i vantaggi sperati; incapaci di tenere saldamente nelle loro fragili mani le reti di dipendenza, furono stritolati dall'ingranaggio che essi stessi avevano contribuito a organizzare.¹³⁰

¹²⁸ Ivi, p. 378.

¹²⁹ Ivi, p. 378.

¹³⁰ R. Boutruche, *Signoria e feudalesimo*, Bologna, il Mulino, 1988, p. 388.

Dunque i re franchi, non è che non videro; è che non riuscirono. E il modello di Fustel sa renderne conto, nonostante l'incredula perplessità del suo autore di fronte alla "miopia" dei re. Questi tentarono di fare dei vincoli di dipendenza feudale uno strumento dello Stato: un'operazione rischiosa e di per sé transitoria, ma che altre volte sembrava essere riuscita. Ma le condizioni materiali che intanto si erano create, la tendenza generale dell'epoca e gli interessi delle forze in campo, remavano loro contro. L'estrema insicurezza ambientale, l'urgente bisogno di protezione e la capacità dei *potenti* di offrirla – mentre i re non potevano – resero quella strada, di per sé accidentata, impraticabile.

Molte sarebbero le lezioni da trarne, per i nostri transitologi e per lo *state building* nella zona d'ombra. Ma una sembra la più rilevante: per utilizzare efficacemente il "privato" come strumento di governo, lasciando che gli interessi particolari si innervino nel pubblico per poterli meglio integrare e disciplinare, c'è bisogno non di *meno*, ma di *più* Stato: di uno Stato più, non meno forte. Invece solitamente ci si avvia su questa strada quando lo Stato è debole, quando le sue fragili mani non sono già più in grado di tenere salde le redini del *governo*. Così dopotutto stabilisce il pensiero unico dell'Antistato, prescrivendo la *governance pubblico-privato* tanto nella zona d'ombra che fuori. Ma in tali condizioni il "privato" *naturalmente* cercherà di «prendere il di sopra»; e il "pubblico" rischierà di restare stritolato nell'ingranaggio. Che abbia contribuito a crearlo, è ben magra consolazione.

4. Esercizi in luogo di una conclusione

La prospettiva di Fustel De Coulanges contrasta in modo netto con gli assunti del pensiero unico dell'Antistato, di cui la transitologia è l'epilogo più recente. Questa sembra intrappolata nell'alternativa aristotelica tra autoritarismo e democrazia: il governo di uno o di tutti, con varie sfumature intermedie: i molti, i pochi, i migliori. Fustel rompe lo schema. Chiarisce che quelle sono tutte forme di organizzazione del potere *statale*, e si chiede: cosa c'è allora *oltre* lo Stato? Anche i politologi più avvertiti di fine Novecento se l'erano chiesto, intravedendo quell'altrove, quella zona d'ombra di cui capivano che fosse *piena di privato*, ma che non riusciva-

no a definire in modo soddisfacente. Fustel le dà un nome, *feudalità*, un concetto denso di storia quanto quello di Stato.

La matrice proposta di seguito riassume in forma grafica i concetti e i quadri istituzionali a cui finora abbiamo fatto riferimento e li dispone su uno spazio organizzato secondo il modello dicotomico di Fustel.

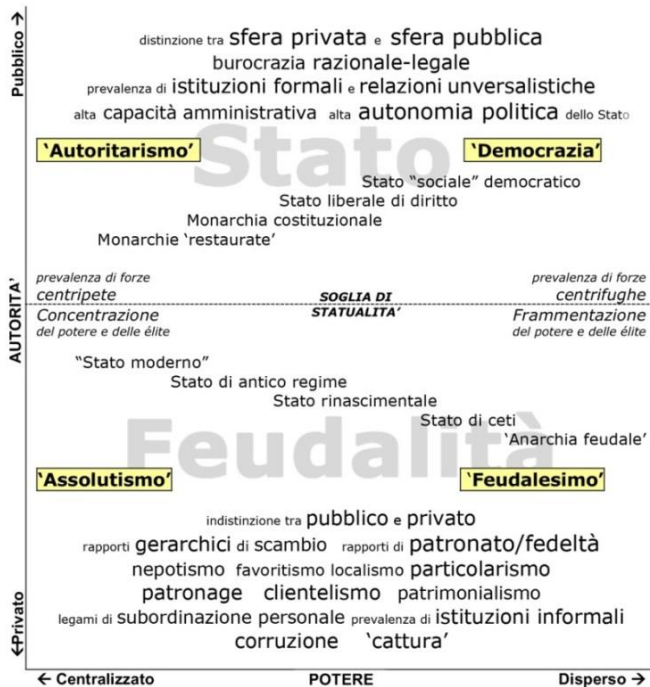


Figura 2. *Potere e autorità: la "matrice di Fustel"*

Lo spazio si determina dall'interazione tra due dimensioni dell'agire politico che rimandano alle voci classiche del *potere* (la capacità di ottenere obbedienza a un comando) e dell'*autorità* (la modalità di esercizio di quella capacità). Nella prima dimensione, disposta sull'asse orizzontale, il potere può essere centralizzato o disperso, a seconda che prevalgano nella società le forze centripete o le spinte centrifughe: a un polo la monarchia, all'altro la democrazia (perennemente perseguitata dallo spettro dell'anarchia). Nella seconda dimensione, disposta sull'asse verticale, l'autorità può assumere forme pri-

vate e personali, patrimonialistiche e (più o meno) arbitrarie e imprevedibili; ovvero forma pubblica, spersonalizzata e in varia misura burocratizzata e istituzionalizzata. È questa seconda dimensione che determina i due «modi di governo» che Fustel chiama *Stato* e *Feudalità*. La prima è (esclusi i casi estremi) compatibile con entrambi: per questo troviamo (nel passato come nel presente) circostanze diverse in cui il “modo” feudale di governo può sia rafforzare la centralizzazione del potere sia favorirne la disgregazione. Ma, indipendentemente dal grado di centralizzazione-dispersione, un potere esercitato in “modalità feudale” non sarà mai un potere “statale”.

Questo si vede bene esaminando i termini-concetti che descrivono il funzionamento della politica nei due spazi – qui ricavati, operativamente, mettendo insieme quelli utilizzati da Fustel, quelli che si ritrovano nella rassegna degli studi storiografici citati da Chittolini, e quelli adoperati dai comparativisti che si sono occupati della “zona d’ombra”. In alto sono quelli legati allo Stato, al “pubblico”, in basso quelli legati alla feudalità, al “privato” (e altri se ne potrebbero aggiungere per rendere via via più ricco e vivo il quadro, per storicizzarlo). Infine, a metà dell’asse dell’autorità abbiamo posto una “soglia di statualità” per indicare che da quel punto in poi si può *cominciare* a parlare di uno Stato, del “governo della legge”, mentre al di sotto della soglia siamo nel regno dei vincoli di subordinazione personali, “feudali”, basati sul patronato e la fedeltà.

Ciascuno dei due assi misura una realtà idealtipica che, in via di principio, si presenta come fortemente dicotomica. Ma, trattandosi non di concetti rigidi destinati alla classificazione tipologica, bensì di “assi graduati” intesi a misurare un movimento, su ciascun asse avremo molteplici posizioni intermedie le quali, incrociandosi nello spazio con quelle dell’asse opposto, producono potenzialmente un’infinità di punti (i singoli regimi politici): ciascuno con le proprie caratteristiche peculiari e le proprie sfumature, ma tutti sempre riconducibili a una scala d’insieme. Infatti a seconda del quadrante in cui si trovano collocati (e la collocazione naturalmente può mutare nel tempo) questi regimi possono essere definiti come autoritari o democratici, assolutistici o feudali. Sempre naturalmente *lato sensu*, poiché siamo pur sempre sul terreno accidentato dell’analogia storica,

“Assolutismo” e “feudalesimo” per esempio – forme politiche opposte se considerate sull’asse della concentrazione del potere – sull’asse verticale dell’autorità hanno invece in comune l’appartenenza a un “modo di governo” a bassa istituzionalizzazione formale e alta personalizzazione. Questo consente di tener conto delle tante ricerche sulla forza del “privato” nello Stato moderno, sulla persistenza, nelle monarchie assolute, di rapporti clientelari, di patronato/fedeltà (ma tendenzialmente concentrati nelle corti anziché dispersi in mille rivoli signorili). Permette, anche, di leggere in una prospettiva storica comparata – senza negarli come un “mito” – i fenomeni di centralizzazione del potere e di separazione del pubblico dal privato, dello Stato dalla società. Vediamo infatti che lo “Stato moderno” si trova molto in alto nel quadrante dell’“assolutismo”, prossimo alla soglia di statualità, ma non ancora oltre questa. Appena sopra la soglia troviamo le “monarchie restaurate” del primo Ottocento: quei regimi ancora semi-assolutistici che in séguito, istituzionalizzandosi e costituzionalizzandosi, saliranno sulla scala della statualità, mentre, liberalizzandosi ed evolvendo verso il suffragio universale creeranno le condizioni per la prima ondata di democratizzazione al torno del XX secolo.

L’esercizio potrebbe continuare all’infinito. Magari provando a collocare nella matrice specifiche transizioni di regime per quanto diverse tra loro. Quella della Gallia di cui parla Fustel, per esempio: la conquista romana la spinge verso il riquadro dello Stato, mentre lo sgretolarsi dell’impero carolingio la riporta verso la feudalità. O la transizione della Russia a cavallo del secondo millennio, esempio paradigmatico dei nostri giorni: la politica di liberalizzazione di M. Gorbachev determina le condizioni per il “crollo dello Stato” sovietico, la presidenza di B. Eltsin ne vede il precipizio verso la “frammentazione feudale”, a questa segue una ripresa “assolutistica” sotto V. Putin, novello *Roi Soleil* – e di qui il cammino verso una forma di potere altamente istituzionalizzata, uno “Stato” autoritario, non è certamente scontato.

O potremmo inserire nello schema paesi con regimi tra loro simili, ma che occuperanno nello spazio posizioni limitrofe, ma diverse: la “mitica Danimarca” per esempio (con alcuni altri paesi scandinavi e, in parte, Francia e Germania) si collocherà verso l’alto della zona denominata *democrazia*; l’Italia invece – con uno Stato comparativa-

mente meno forte, una burocrazia meno “razionale”, e una più ampia diffusione di clientelismo, corruzione e poteri mafiosi – si troverà pur sempre nell’area democratica, ma molto più in basso, pericolosamente vicina alla soglia che separa *statualità* e *feudalità*. In particolare l’Italia del ventennio 1993-2013, che inizialmente ha ispirato il lungo percorso di studio di cui fa parte anche questo intervento. Perché, come diceva il filosofo, tutta la storia è in fondo storia contemporanea.

STATO/ANTISTATO: UNA DICOTOMIA PROBLEMATICA

Aurelio Musi

Questo mio scritto non si configura come una vera e propria relazione, ma come un contributo alla discussione svoltasi in occasione del convegno da cui prende spunto questo volume. Pertanto proporrò alcune considerazioni relative ai tre punti seguenti:

- 1) Il dibattito storiografico sullo Stato moderno dagli anni Settanta ad oggi;
- 2) Il concetto di “Stato giurisdizionale”;
- 3) Il dualismo Stato-antistato.

1. Il termine *a quo* per analizzare, assai schematicamente, i momenti, le tappe, i caratteri di continuità e di trasformazione del dibattito sullo Stato moderno può essere rappresentato dagli anni Settanta del Novecento. Fu in quella stagione, infatti, che, grazie alla pubblicazione dell'antologia *Lo Stato moderno*, a cura di Ettore Rotelli e Pierangelo Schiera,¹ quella a mia cura e con ampia introduzione, *Stato e pubblica amministrazione nell'ancien Régime*,² l'opera di Giuseppe Galasso, *Potere e istituzioni in Italia*,³ che riprendeva e ampliava, con una ricca bibliografia ragionata, il suo saggio apparso nel 1972 nel primo volume della *Storia d'Italia Einaudi*, col titolo *Forme del potere, classi e gerarchie sociali*, le nuove forme di organizzazione politica, nate e poi maturate nel corso dell'Età moderna, furono oggetto di una riflessione

¹ *Lo Stato moderno*, a cura di E. Rotelli-P. Schiera, 3 voll., Bologna, il Mulino, 1970.

² *Stato e pubblica amministrazione nell'ancien Régime*, a cura di A. Musi, Napoli, Guida, 1979.

³ G. Galasso, *Potere e istituzioni in Italia*, Torino, Einaudi, 1974.

di ampia portata spaziale e temporale e impressero una decisa svolta agli studi sul tema.

C'è chi ha considerato questa fase storiografica come l'estenuazione o il punto terminale di una parabola che concludeva la stagione ottocentesca, tesa a considerare lo Stato come il vertice di una piramide del potere concentrato, la sua genesi nei primi secoli dell'Età moderna, la fase matura nell'assolutismo di Luigi XIV, la crisi a fine Settecento, la Rivoluzione, l'avvento dello Stato di diritto: un percorso rettilineo e senza ostacoli verso le magnifiche sorti e progressive dello Stato-nazione contemporaneo.

Non fu così per vari motivi. E la svolta storiografica fu indubbia. In primo luogo, non sfuggì agli storici più accorti – e tra questi sicuramente gli autori e i curatori dei volumi prima indicati – il fatto che lo Stato moderno si configurasse non come un sistema, un regime realizzato una volta per tutte, ma come un processo accidentato, assai complesso e tormentato, in cui gli attori principali della nuova scena politica affondavano le loro radici nella società di riferimento e la dialettica socio-politica era ancor più mossa e complicata rispetto al passato medievale. Si parlò perciò di una “storia sociale del potere” a cui non poco avevano contribuito gli studi degli anni Cinquanta, quelli di Federico Chabod per l'Italia e di Roland Mousnier per la Francia in particolare. In secondo luogo, si prestò particolare attenzione, sempre e comunque, al rapporto centro-periferia e non si guardò, come pure è stato scritto, solo dall'alto dei troni. In terzo luogo, anche in questo settore di studi come in altri livelli della ricerca storica, una sana ventata interdisciplinare e l'attenzione al confronto con concetti e strumenti interpretativi di altri settori scientifici (sociologia, antropologia, scienza politica, psicologia e psicoanalisi, per esempio) caratterizzarono orientamenti e pratiche di numerosi storici, che, attraverso una maggiore apertura verso oggetti e metodi di altre scienze, ampliarono le prospettive di indagine. In quarto luogo, l'attenzione al pluralismo di vie verso lo Stato moderno rese possibile il superamento di un'ottica tradizionale tesa ad identificare un modello, quello francese dell'accenramento del potere, ed eccezioni, anomalie rispetto al modello: un'ottica unilineare e organica, per così dire, che induceva a comparazioni a senso unico e impediva di individuare i caratteri specifici delle formazioni politiche europee ed extraeuropee.

La seconda fase può essere indicata negli anni Ottanta. Naturalmente, uso il decennio come una misura tendenziale di riferimento, non certo come un dato cronologico fisso, schematico. Questa fase può essere sintetizzata, per quanto attiene ai suoi caratteri essenziali, nella formula: il *fantasma dello Stato*. Soprattutto le storiografie portoghese e spagnola sono andate sviluppandosi, negli anni Ottanta, nel segno di una critica radicale del cosiddetto paradigma weberiano, della progressiva evanescenza della categoria di *Stato assoluto*, della contestazione dello stesso concetto di *Stato moderno* come fantasma e proiezione sul passato di una categoria contemporanea. In tale azione demolitoria si sono particolarmente distinti il portoghese Antonio Manuel Hespanha, gli spagnoli Bartolomé Clavero e Pablo Fernández Albaladejo.⁴ Essi hanno sottoposto a critica radicale l'analisi delle monarchie d'antico regime nei termini di una "preistoria dello Stato liberale". In tale ottica viene rimproverato a Maravall e al suo *Estado moderno y mentalidad social* di aver fissato l'attenzione su quegli elementi che paiono annunciare la crescita progressiva dello Stato, invece di studiare le monarchie d'antico regime secondo le loro logiche interne, caratterizzate in particolare dalla pluralità di giurisdizioni e dall'assenza di una sovranità statale, nonché di una sfera pubblica distinta dalla sfera privata. Hespanha ha sostenuto che lo stesso diritto positivo è sottomesso ad una "teologia della grazia" che costituisce il fondamento morale di un'organizzazione dei rapporti sociali omologa al paradigma dell'amministrazione domestica: amore e fedeltà personale nel servizio sono costitutivi dell'organizzazione politica. E Pablo Fernández Albaladejo ha scritto che, dopo Clavero, il termine *Stato*, con le caratteristiche che gli sono unanimemente attribuite, è una proiezione evidente di categorie che appartengono all'ordine politico attuale sulle formazioni che precedono la rivoluzione liberal bor-

⁴ A. M. Hespanha, *Les hautres raisons de la politique. L'économie de la grace*, in *Recherches sur l'histoire de l'Etat dans le monde ibérique. XV-XX siècles*, a cura di J.-F. Schaub, Paris, Gallimard, 1993, pp. 67-86; Id., *La gracia del Derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1993; cfr. inoltre per l'opera di Clavero: P. Fernández Albaladejo, *Les traditions nationales d'historiographie de l'Etat: l'Espagne*, in *Visions sur le développement des Etats européens. Theorie et historiographies de l'Etat moderne*, a cura di W. Blockmans-J. P. Genet, Roma, École française de Rome, 1993, pp. 219-233.

ghese. In tale logica i dati del passato sarebbero inevitabilmente interpretati come dei “precedenti”, come una registrazione pura e semplice delle “origini” di una logica dello Stato che si considera già costituita.⁵ Ed è ancora Fernández Albaladejo a ricordare che, già in un articolo del 1981, Clavero aveva portato a termine una critica esplicita dei libri di Maravall: egli avrebbe fatto scoprire fino a che punto la loro strategia analitica manchi di sensibilità nei confronti di tutti quegli elementi facenti parte di una «logica affatto diversa» da quella strettamente «étatique».⁶ A conclusione del ragionamento, Albaladejo scrive che bisogna comprendere l'ordine politico dell'epoca moderna secondo i propri principi e non più secondo i nostri; occorre una *penetrazione analitica* capace di divenire scienza, cioè *conoscenza del diverso*, e non *ricoscenza del simile*.⁷ In definitiva, a Maravall viene rivolta l'accusa pesantissima di anacronismo e, sul fronte giuridico, di non aver tenuto in considerazione la specificità dello *ius commune* ancora in vigore nell'Europa del XVI e XVII secolo, che mal si accorda con un'interpretazione *costituente e monopolizzatrice* della nuova realtà statale. Ed è evidente, per quanto concerne la seconda articolazione della critica, la radicale messa in discussione del giudizio weberiano. Dunque anche la storiografia spagnola, come la storiografia italiana nelle tendenze più recenti, approda alla negazione della categoria di *Stato moderno*.

In sostanza, già a partire dagli anni Ottanta, ma con un'accelerazione nel decennio successivo, nella storiografia europea si è andati alla ricerca dei cosiddetti “elementi non assolutistici dell'assolutismo”. Si è verificato un indebolimento progressivo della coppia Stato moderno-Assolutismo. Si è andati alla ricerca delle asimmetrie e delle relazioni di scambio fra Stati e comunità, dei giochi e della dialettica di *fazioni* – altra parola chiave, considerata agente prioritario del sistema sociale e politico e dei conflitti al suo interno –, delle forze aggreganti, alternative al cosiddetto “paradigma statualista”, che consentirebbero di guardare lo Stato dalla periferia, e la vita-

⁵ Ivi, p. 231.

⁶ Ivi, p. 232.

⁷ *Ibidem*.

lità, la resistenza, lo stile di un potere alternativo a quello della monarchia centralizzata.

In anni più recenti l'attenzione è andata spostandosi dagli Stati agli Imperi. Ma anche in questo caso sia categorie come quella di *composite Monarchy* o *Monarquía compuesta*, proposta da John Elliott, sia quella di "formazione policentrica", proposta in altri studi di area italiana e spagnola, sono state caratterizzate dall'accentuazione di una forte dicotomia fra centralizzazione e pluralismo, come rappresentazione della politica degli imperi, in particolare di quello spagnolo, durante la prima Età moderna. Anche il concetto di "Monarchia cattolica", diffuso nella storiografia spagnola, appare parziale e non in grado di cogliere più aspetti e componenti di una particolare formazione politica. Assolutamente poi privo di riferimenti alla realtà storica effettiva è l'assimilazione di questa formazione a quella di una "federazione": laddove la sottolineatura dell'autonomia delle diverse componenti non considera che a tenerle unite sono comunque la sovranità assoluta e il controllo della decisione politica da parte del re.

Queste categorie, anche nelle forme più rispondenti alla realtà storica, mostrano comunque alcuni limiti: sono prevalentemente descrittive della molteplicità di paesi compresi in un'unica formazione politica; non spiegano la genesi e la natura differente delle forme di incorporazione e di unione in essa; soprattutto, non rendono ragione del rapporto fra il pluralismo e il governo unitario del complesso imperiale.

Da quasi un ventennio ho proposto un'altra categoria per rappresentare la condizione e i caratteri del complesso politico ispano-asburgico tra il XVI e il XVII secolo: quella di "sistema imperiale spagnolo", entrata nel dibattito storiografico internazionale. La nozione di "sistema imperiale spagnolo" fa riferimento ad altre caratteristiche: una struttura rappresentativa del processo storico che allude a tre associazioni sinonimiche: la totalità-unità, le interdipendenze, la presenza di fattori autoregolativi; una struttura che incorpora il termine *impero* come denominazione impropria dal punto di vista della forma giuridica, ma assai propria sul piano politico sostanziale, come sinonimo di *potenza planetaria*, associato, peraltro, alla nozione di *civiltà*; *impero e civiltà*, un'endiadi complessa, che supera dicotomie classiche

(del tipo centro-periferia) e costituisce la base di quella forte e visibile autocoscienza della visione imperiale diffusa in tutti i *reinos* spagnoli.

È in questo contesto d'uso che lo schema “sistema imperiale spagnolo” è entrato ormai nel senso comune storiografico come cornice indispensabile per ricostruire sia le vicende interne e internazionali della Spagna tra XVI e XVII secolo, sia la storia dell'Italia spagnola, sia quella di altri ambiti della Monarchia cattolica⁸. Si possono identificare cinque

⁸ Un utile termine *a quo* per periodizzare il percorso storiografico a cui si fa qui riferimento è il 1994, anno in cui vedono la luce sia il volume di G. Galasso, *Alla periferia dell'impero. Il Regno di Napoli nel periodo spagnolo* cit., sia gli Atti del convegno di Raito, *Nel sistema imperiale: l'Italia spagnola*, a cura di A. Musi, Napoli, Esi, 1994; a questo stesso orizzonte storiografico possono essere ricondotti G. Vigo, *Uno Stato nell'impero. La differente transizione al moderno nella Milano di età spagnola*, Milano, Guerini e Associati, 1994, e C. J. Hernando Sánchez, *Castilla y Nápoles en el siglo XVI, elvirrey Pedro de Toledo: linaje, estado y cultura (1532-1553)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994; negli anni successivi le corrispondenze di orientamento storiografico tra storici italiani e spagnoli vanno sempre meglio definendosi e trovano notevoli convergenze negli studi sull'Italia spagnola: per Milano, cfr. G. Signorotto, *Milano spagnola. Guerra, istituzioni, uomini di governo (1635-1660)*, Firenze, Sansoni, 2001; *La Lombardia spagnola. Nuovi indirizzi di ricerca*, a cura di E. Brambilla-G. Muto, Milano, Unicopli, 1997; A. Álvarez-Ossorio Alvaríño, *Milán y el legado de Felipe II. Gobernadores y Corte provincial en la Lombardía de los Austrias*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001; Id., *La República de las parentelas. El Estado de Milán en la Monarquía de Carlos II*, Mantova, Arcari, 2002; per Napoli, C. J. Hernando Sánchez, *El reino de Nápoles en el Imperio de Carlo V. La consolidación de la conquista*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001. Per una prospettiva più generale cfr. Musi, *L'Italia dei viceré* cit., e F. Benigno, *Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Roma, Donzelli, 1999. Ma la stessa prospettiva “sistemica” circola largamente in molti atti di convegni e delle occasioni celebrative sia di Filippo II sia di Carlo V: in particolare, vanno ricordati *Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Carlo V*, a cura di B. Anatra-F. Manconi, Roma, Carocci, 2001; *Carlo V, Napoli e il Mediterraneo*, a cura di G. Galasso-A. Musi, Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 2001; *Italia 1650. Comparazioni e bilanci*, a cura di G. Galasso-A. Musi, Napoli, Cuen, 2002; *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica*, a cura di F. Cantù-M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2003; *El Reino de Nápoles y la Monarquía de España. Entre agregación y conquista (1485-1535)*, a cura di G. Galasso-C. J. Hernando Sánchez, Roma, Real Academia Española, 2004; *Sardegna, Spagna e Mediterraneo. Dai re Cattolici al secolo d'oro*, a cura di B. Anatra-G. Murgia, Roma, Carocci, 2004; e da ultimo, A. Musi, *L'impero dei viceré*, Bologna, il Mulino, 2013, e Id., *La catena di co-*

caratteri nel sistema imperiale spagnolo nel periodo del suo massimo sviluppo, l'età di Filippo II.

Il primo carattere è *l'unità religiosa e politica*. I due attributi dell'unità sono potentemente fusi per motivi diversi. In una società complessa come quella d'antico regime, caratterizzata dalla coesistenza di più fedeltà e più sensi di appartenenza (alla famiglia, al clan, al ceto, alla corporazione, alla professione, ecc.), solo due fedeltà si declinano al singolare: quella a Dio e quella al re. Un'antica e prestigiosa dinastia come quella asburgica seppe unificare questi due sentimenti e consolidare la fedeltà dei sudditi, facendo leva sia sull'unità della *respublica christiana* sia sull'unità dinastica. L'unità dinastica, insieme con quella religiosa, è l'unico riferimento unitario del sistema imperiale spagnolo, costituendone il più potente fattore di legittimità e la sede più elevata e più efficace di aggregazione politica soprattutto durante il regno di Filippo II. Il sovrano spagnolo presenta una doppia personalità costituzionale: egli è il nesso di un vasto complesso di Stati con i loro poteri locali, ma è anche l'unico titolare della sovranità, delle decisioni di politica interna in ognuno degli Stati e della politica estera dell'intera monarchia. Il riferimento sintetico del complesso sistema politico è quello di *Corona*.

Il secondo carattere del sistema imperiale spagnolo è la presenza di una *regione-guida* al suo interno. È la *Castiglia* a svolgere tale funzione. Da qui deriva la forza economica, sociale e politica del sistema. La regione, a partire dall'età di Carlo V, è cresciuta in risorse demografiche e in estensione territoriale grazie ai possedimenti americani; ha goduto di un notevole sviluppo economico grazie anche alla favorevole congiuntura internazionale; ha assunto un ruolo centrale nel mercato internazionale grazie alle sue importanti piazze finanziarie e al commercio a lunga distanza. Filippo II localizzerà la capitale a Madrid, posta a limite tra vecchia e nuova Castiglia, e darà vita a un vero e proprio processo di castiglianizzazione, che investirà sia le *élites* economiche dell'Impero sia le sue *élites* politiche. Il più influente e potente gruppo dirigente imperiale sarà espressione della più antica e prestigiosa aristocrazia feudale castigliana sia nel XVI che nel XVII secolo. E anche le forme della cultura più rappresentativa saranno castigliane. Il rilievo di questo pae-

mando. Governatori e viceré nel sistema imperiale spagnolo, Roma, Società editrice Dante Alighieri, 2017.

se-guida è altresì dimostrato dal fatto che la lunga crisi del Seicento, investendo la Castiglia, colpirà al cuore il sistema e sarà all'origine del suo lento declino.

La Castiglia ha un rilievo come regione-guida anche dal punto di vista del *modello* di governo. Esso s'identifica con i caratteri di una maggiore centralizzazione del potere sia all'interno dei diversi *reinos* sia nel sistema imperiale spagnolo e costituisce il *pendant* del modello aragonese di tipo pattizio, fondato invece su una maggiore considerazione delle strutture rappresentative dei singoli paesi della Monarchia cattolica e su un'ipotesi di più ampia collaborazione tra periferia e centro dell'Impero. I due modelli, oltre a ispirare pratiche politiche differenti all'interno dei singoli territori e nella gestione del sistema imperiale, hanno costituito anche, tra altri elementi, la differente ispirazione di partiti e fazioni che, a partire dalla creazione del Consiglio d'Italia e fino al periodo del *valido* Conte-Duca de Olivares, hanno caratterizzato la dialettica politica a Corte.

Il terzo carattere del sistema imperiale spagnolo è *l'interdipendenza tra le parti* attraverso la configurazione di *sottosistemi*. Sottosistema significa: una serie di funzioni, tra loro coordinate, assegnate ad alcune parti, relativamente omogenee, del sistema; un sistema di potenza regionale; uno spazio politico relativamente unitario.

Il quarto carattere del sistema imperiale spagnolo è il *rapporto tra concentrazione e partecipazione politica*, fra linee direttrici relativamente uniformi per il governo dell'Impero e strumenti concreti di politica del territorio, che possono anche essere variabili. È un tema, questo, che rinvia alla questione del rapporto tra dominio e consenso e fra integrazione, rappresentanza, resistenza.

Infine, il quinto carattere: *l'egemonia nelle relazioni internazionali*. È qui la radicale novità di un'organizzazione di potere che al suo stadio più compiuto – gli ultimi anni dell'età di Filippo II – inaugura, secondo le parole di Maravall, «il piano mondiale della vita politica in quanto richiede che in ogni sua parte ci si debba porre il problema delle relazioni con codesta organizzazione di potere, obbligando tutti gli altri paesi a entrare in combinazioni internazionali che abbracciano il pianeta».⁹

⁹ J. A. Maravall, *Stato moderno e mentalità sociale* [1972], 2 voll., Bologna, il Mulino, 1991, I, p. 235.

2. Dunque la logica oppositiva fra Stato moderno ed “elementi non assolutistici dell’Assolutismo”, che ha prevalentemente caratterizzato la ricerca storica e il dibattito storiografico negli ultimi decenni, non ha approdato a un’analisi convincente dei meccanismi e delle dinamiche socio-politiche propri, sviluppatasi durante la prima Età moderna. Essa ha finito per negare addirittura l’esistenza, la realtà stessa dello Stato moderno come nuova forma di organizzazione politica, fondata sull’unicità della funzione sovrana, la divisione fra titolarità e gestione del potere, la tendenziale unificazione del territorio e la delimitazione e protezione dei suoi confini, la tendenziale unificazione legislativa, giudiziaria e fiscale del paese. Naturalmente la funzione sovrana deve conquistarsi piena autonomia, deve essere indivisa, deve poter contare su una sua forza, su una base di legittimità indipendente. Si tratta di un passaggio decisivo, fondamento anche della stessa possibilità del passaggio dalla sovranità per diritto divino alla sovranità popolare del moderno Stato democratico. Appare evidente che il principio dell’unicità della sovranità ha costituito una posta in gioco, un obiettivo di non facile realizzazione, che, ripetiamolo, configura lo Stato moderno non come regime pienamente costituito e definito una volta per tutte, ma come un faticoso e, in alcuni casi, violento e sanguinoso processo, come succede, quasi sempre, nelle fasi di passaggio da vecchi a nuovi equilibri politici.

Nel mio volume, *Il feudalesimo nell’Europa moderna*,¹⁰ ho cercato di penetrare nei processi d’antico regime alla ricerca di una via di una loro interpretazione diversa da quella logica oppositiva di cui si è detto in precedenza. Ho compiuto questa operazione analizzando il rapporto tra feudalità e Stato nell’Europa moderna. Ho scritto in quel lavoro:

Tra Settecento e Ottocento, tra Robertson e Guizot, ma anche oltre fino all’età del Positivismo, ha a lungo dominato sia nella tradizione storiografica sia nel senso comune culturale una *visione conflittuale* della feudalità tendente ad identificarla con un forte ostacolo allo sviluppo economico, sociale e civile. Nel passaggio dal Medioevo all’Età moderna, caratterizzato dalla genesi e dalla formazione dello Stato, la feudalità è stata vista come un corpo antagonistico, vero stato nello Stato, capace, laddove fosse presente con tutta la sua potenza economica, sociale e politica, di mettere seriamente in discussione l’avvento della modernità. Il retroterra di

¹⁰ A. Musi, *Il feudalesimo nell’Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 2007.

questa idea era costituito da una visione dicotomica e non storicistica della storia: da un lato tutte le forze motrici del progresso; dall'altro tutte le forze della conservazione e della reazione, con la feudalità ovviamente alla retroguardia. Il processo di svolgimento e di trasformazione storica non era considerato nella sua pienezza, nella sua incessante azione capace di coinvolgere sia forze e soggetti del passato sia nuove realizzazioni storiche: così all'immobilità delle forze feudali era contrapposta la capacità di innovazione e di sviluppo di altri soggetti come Stato, borghesia, ecc. La dicotomia non consentiva di leggere quell'insieme di trasformazioni interne assai significative che ha interessato la fisionomia della feudalità moderna.

Continuavo poi soffermandomi sull'alternativa novecentesca a tale prospettiva:

Esattamente agli antipodi della visione suindicata è andata formandosi e affermandosi, nel corso del Novecento, una *visione collaborativa*, per così dire, della feudalità tra Medioevo ed Età moderna. Questa visione, in sostanza, si fonda sul presupposto che non sia possibile retrodatare la formazione dello Stato di diritto, separare rigidamente, per i secoli del Basso Medioevo e della prima Età moderna, la società dallo Stato: e si tratta di un presupposto incontestabile. La *visione collaborativa* è meno accettabile quando pretende di leggere – secondo le analisi di Otto Brunner – in chiave di *consociazione* tutto l'insieme delle relazioni umane anche nell'epoca in cui la tendenziale concentrazione della sovranità crea evidentemente una tensione inedita sia tra giurisdizioni, cioè tra poteri diversi – il “pluralismo dei fori”, di cui ha parlato Paolo Prodi – sia tra questi poteri e lo Stato in formazione.

Mi chiedevo allora se fosse «possibile fermare l'oscillazione del pendolo tra *visione conflittuale*-*visione collaborativa* e identificare una terza via meglio rispondente al tempo storico del Basso Medioevo e della prima Modernità»: considerare, cioè, «una duplice, ambigua e apparentemente contraddittoria funzione della feudalità come corpo dotato di poteri autonomi, in potenziale *collisione* dunque con lo Stato, ma anche parte di questo stesso Stato, in potenziale *collusione* con esso».¹¹ E concordavo con Maurizio Fioravanti, che ha parlato di tre

¹¹ Ivi, pp. 45-46.

forme dello Stato moderno europeo: lo Stato giurisdizionale, lo Stato di diritto, lo Stato costituzionale. Nella fase iniziale del suo percorso

Lo Stato moderno europeo è il risultato di una tensione e di una competizione, ma anche di una collaborazione e di un equilibrio, tra due poli: quello della *concentrazione* e della *istituzionalizzazione* dei poteri di *imperium*, assunti, anche se non in modo monopolistico, da un Signore che tende in questo modo sempre più a rappresentare il territorio nel suo insieme, e quello della *pluralità* delle diverse forze e realtà presenti sul territorio medesimo, che operano non solo sul piano tradizionale della tutela dei loro privilegi e dei loro ambiti di potere, ma anche sul piano nuovo della *partecipazione* al governo del territorio.¹²

Questa forma, non riconducibile immediatamente al principio della sovranità, è chiamata *Stato giurisdizionale*. A caratterizzarlo sono tre elementi: *l'unità territoriale*, in cui però le parti che la compongono hanno più importanza dell'insieme; il *diritto comune* e «non unico, perché proteso alla razionalizzazione e magari anche alla riforma, dei diritti particolari, ma non alla loro abrogazione»;¹³ un governo che non genera uniformità con la presenza e la forza dell'*imperium*, ma utilizza la giurisdizione, «che consente in modo più elastico di governare una realtà territoriale complessa, essenzialmente con l'intento di mantenere la pace, di consociare e tenere in equilibrio le forze concretamente esistenti».¹⁴ Qui *consociare* ha un significato differente da quello brunneriano. Evidentemente la giurisdizione dello Stato comincia a configurarsi come una giurisdizione superiore rispetto alle altre; evidentemente, sia pure a livello tendenziale, essa opera in vista della creazione di sovranità. In tale contesto la feudalità diventa parte, fondamentale o accessoria a seconda dei contesti, dello *Stato giurisdizionale*, soggetto attuatore, sia pure a modo suo, della giustizia regia, partecipando così al governo del territorio.

¹² M. Fioravanti, *Stato e costituzione*, in Id., *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 7ss.

¹³ Ivi, p. 9.

¹⁴ *Ibidem*.

In quest'ottica possono essere letti tutti i processi di relazione tra le nuove forme politiche e i gruppi, i segmenti, i poteri presenti e operanti nelle società d'antico regime.

3. Se volessimo schematizzare un percorso che dalle istituzioni medievali arriva fino ad oggi, potremmo identificarlo nel modo seguente: il Medioevo è caratterizzato dalla continua dialettica fra pluralismo e universalismo; la lunga Età moderna da una condizione di transizione che, riprendendo la formula di Fioravanti, possiamo definire Stato giurisdizionale, cioè l'intreccio fra potere pubblico in formazione e poteri concorrenti sullo stesso territorio, in continua collisione e collusione fra di loro; lo Stato di diritto, formatosi fra Otto e Novecento. Questo oggi appare in crisi, non solo perché forze operanti su scala internazionale e globale ne hanno intaccato le fondamenta, ma perché, probabilmente, il potere pubblico è fortemente indebolito da poteri legali, paralegali ed extralegali concorrenti sul suo stesso territorio. Quando parlo di concorrenza sul territorio non mi riferisco esclusivamente allo spazio, meglio, ai poteri concorrenti su un determinato spazio. Intendo anche alludere al significato di territorio come materia, funzione, complesso di competenze e prerogative, dunque poteri concorrenti su materie simili, su funzioni simili ed equivalenti. Laddove la concorrenza si gioca sul fatto che uno dei termini del dualismo affronta in maniera competitiva migliore le funzioni, le competenze, le materie che dovrebbe affrontare l'altro. Nelle prime fasi lo Stato moderno in Europa doveva affrontare poteri e corpi che affondavano le loro radici in epoca medievale. Si trattò di una condizione di pluralismo giurisdizionale in cui più poteri convivevano, confliggendo o collaborando, in un'epoca in cui lo Stato, il potere pubblico non si era ancora affermato come soggetto monopolistico e legittimo della forza. Tra questi poteri si stabilirono patti, con questi poteri lo Stato nascente non poteva avere solo un rapporto conflittuale, ma doveva stabilire compromessi. Lo Stato di diritto non fu un esito inevitabile, ma un prodotto della cesura rivoluzionaria del 1789 e delle sue fasi successive.

Oggi il dualismo Stato/antistato non può essere concepito come una dicotomia secca, ma ancora come una coesistenza continua fra collusione e collisione nel rapporto tra i poteri che agiscono sul territorio. Collisione e collusione sono ormai diventati due termini complemen-

tari, due facce della stessa medaglia. Da un lato si combatte la criminalità organizzata, dall'altro molto spesso gli stessi soggetti, le stesse strutture vivono in un intreccio, una simbiosi quasi fisiologica con poteri illegali e paralegali. Il fenomeno non può più considerarsi una deviazione, una patologia del sistema, ma la condizione stessa di possibilità della rappresentanza politica.

In Italia, dalla "prima" alle "altre" repubbliche, questa condizione è andata sempre più aggravandosi. Dal sistema dei "partiti pigliatutto" a quello attuale, pur nella permanenza di alcuni caratteri, molto è cambiato. Prima la ricerca del consenso era una variabile che coesisteva con altre: la rappresentanza degli interessi, la trasmissione della domanda politica dalla periferia al centro, un insieme di valori che funzionava da collante del partito. Oggi si è passati dalla ricerca del consenso come mezzo alla ricerca del consenso come fine, dalle molteplici variabili che rappresentavano le funzioni del partito a un'unica di valore assoluto. Contemporaneamente è andata esaurendosi la dicotomia destra-sinistra. Dalla crisi delle ideologie si è passati, senza nessuna mediazione, alla fine dei valori, al vivere di politica invece che per la politica. Questa è diventata un potentissimo ammortizzatore sociale, una nuova e più efficace forma di redistribuzione delle risorse. E questo spiega la corsa di migliaia di persone a candidarsi per consigli comunali e municipalità. Ma tutto questo spiega anche perché, accanto a tante altre forme di investimento, mafia, camorra e 'ndrangheta sono interessate al controllo della politica, soprattutto quella locale, nei suoi livelli più diversi.

Il dualismo Stato/antistato non esiste. La postmodernità è allora il ricorso dello Stato giurisdizionale?

POSTFAZIONE.
LO STATO, DA PROTOMODERNO A POSTMODERNO

Guido Cappelli

In un'epoca, malgrado gli slogan ampollosi e solenni, di idee deboli e liquide, e di misure economiche e sociali forti e dure, è sembrato urgente tornare a cimentarsi con i "grandi temi", ripensare il senso di una vicenda collettiva che (almeno ad alcuni di noi) appare sul punto di mutare radicalmente e forse per sempre.

Stato, modernità, sovranità. Sono alcune delle parole, chissà se non le principali, che hanno segnato quella vicenda. Parole con cui era successo come con l'autore in letteratura (e non è un caso neppure questo): l'avevano dato per morto, e forse per ragioni "decostruttive" non troppo dissimili. Fu quel tornante tra gli anni Sessanta e Ottanta in cui postmodernismo e reazione si allearono, da posizioni divergenti e con fini opposti, tentando, e quasi riuscendo a realizzare, l'*auto da fe* del pensiero (non solo politico) occidentale. "La società non esiste, esistono solo gli individui", secondo il celebre aforisma tatcheriano. Una specie di delirio di onnipotenza al contrario, *un cupio dissolvi* dalle conseguenze tuttora imprevedibili ma di sicuro impatto sull'evoluzione delle democrazie e delle Nazioni.

Può allora valere qualcosa, come riflessione finale, esplicitare alcuni dei presupposti ideologici sottesi all'"operazione" intellettuale tentata in questo libro: riandando, da una specola ovviamente soggettiva e senza alcuna intenzione conclusiva, ai termini-chiave su cui esso si è incentrato.

1. *Modernità* è un concetto, per così dire, "circolare": con "Stato moderno" si rincorrono e sembrano sempre sul punto di neutralizzarsi a vicenda, col rischio di chiudersi nello schematismo delle frontiere cronologiche e delle dispute nominalistiche: in questo senso, la categoria del "moderno" diventa più un freno che un ausilio alla comprensione storica. Perché è innegabile che il processo di *state build-*

ding – da tempo liberato, nelle migliori interpretazioni, da aderenze teleologiche e meccanicistiche – ha comunque tratti che si possono rinvenire almeno nel secolo XIII – almeno da quando l’estendersi della massima *rex est imperator in regno suo* disvelava l’orizzonte del potere pubblico sovrano.¹ Oggi sappiamo che fenomeni ritenuti comunemente tipici della Modernità, come i raffinati meccanismi di inclusione/esclusione legati al diritto penale e alla nozione di *bonum commune*, si originarono nei secoli del Medioevo.²

Altri tratti si aggiungono, s’intersecano, collidono, nei secoli seguenti, nel tumultuoso e fecondo basso Medioevo italiano, tra Federico II e le spregiudicate signorie e le repubbliche centro settentrionali: per fare solo un esempio, ma macroscopico, la rielaborazione moderna dell’idea di tirannide è il frutto di quella temperie storico-politica – dai prodromi con Giovanni di Salisbury al maturo Bartolo da Sassoferrato. Così che le “origini dello Stato” travalicano la “modernità” storiografica, sia all’indietro sia in avanti – cioè fino all’oggi, in cui quella modernità sta sfumando nel curioso ircocervo postmoderno.

Eppure, la categoria di “moderno” resta uno spartiacque che resiste alla propria liquidazione: per ragioni di “tradizione” (è una sigla storiografica di immediata comprensione), ma soprattutto perché è pur sempre intorno, oltre che dentro, a una modernità che si gioca la vicenda dello Stato in Occidente: non fosse altro che per caratteri di fondo come la laicità e l’autonomia – fattori che, a loro volta, caratterizzano una nuova forma di fare *politica* prima ancora che *Stato*, ma sono anche indissolubilmente legati a una rivoluzione culturale, con il ritorno dei classici, cioè il processo di “invenzione dell’Antico”, preconditione necessaria di un’evoluzione sociale e di una nuova diversa concezione dello spazio e del tempo, in una parola, a precise vicende storiche che si verificano tra il Duecento e il Cinquecento, vera culla temporale dello Stato *moderno*.

¹ Lo illustra magistralmente l’opera del Quaglioni, incluso il saggio di apertura di questo volume; sul dibattito “modernità-Stato”, basti qui lo stimolante S. De Dios, *El Estado moderno, ¿un cadáver historiográfico?*, in *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad media*, coord. A. Ruquói, Valladolid, Ámbito, 1988, pp. 390-391.

² Cfr. G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all’età moderna*, Bologna, il Mulino, 2007.

Ma, ormai è *tritus sermo*, è il termine-concetto-strumento “Stato” a essersi rivelato controverso e polemico. È la sua conformazione, è lo scopo collettivo per cui nasce, tutto umano, nient’affatto “teleologico”, a farne un idolo polemico per tutte le dottrine che ne negano e ne hanno negato l’esistenza stessa. Centralizzazione, razionalizzazione, controllo, repressione, *ma*, nella sua formulazione originaria, umanistica (altri direbbero: rinascimentale) anche trasparenza, rapporto *osmotico* governo-popolo, e – sempre – (ri)distribuzione, come antidoto all’altra *osmosi*, quella dei poteri particolaristici, dentro, a fianco, contro lo Stato. Se ieri furono le teocrazie e le aristocrazie feudali della terra e delle armi, oggi il nemico dello Stato, nemico frontale, negazione radicale, ha assunto la forma di un paradossale ordoliberalismo comunitarista e “protettivo”, regolato da istanze che trascendono lo Stato, in una situazione di eccezione tendenzialmente permanente.

All’origine, il legame tra “alto” e “basso”, la “comunicabilità” tra governanti e governati, è dato da un sentimento, individuale e collettivo, tutt’altro che puramente razionale: l’affetto reciproco – *mutua caritas, amor* –, cioè coesione in nome di un superiore interesse (sempre relativo all’umano). Perché lo Stato nasce – questo il mio assunto di fondo – come istanza perequativa, organizzazione legalitaria della collettività, articolata, gerarchica ma basata su *iustitia* ed *aequitas* tra *cives*; egualitaria, in linea di principio e direi come prerequisito ideale essenziale, quanto alle opportunità. L’idea di uguaglianza biologica, di partenza, degli esseri umani, che attraversa il tempo storico occidentale e prende corpo nella *dignitas hominis* degli albori dell’Età moderna, è la preconditione ultima della possibilità di pensare una forma di aggregazione umana come lo Stato. La carica “rivoluzionaria” dell’umanesimo politico laico e pragmatico è tutta qui.

Lo Stato si costituisce contro i “poteri forti”, per natura discriminatori. *Contro* – si è visto – non significa in guerra permanente: ci sono compromessi e compromissioni, intrighi, intrecci, fili sciolti, vicoli ciechi. Ma la direzione generale è quella di un’organizzazione tendenzialmente egualitaria, razionalmente articolata, innegabile essendo che, come ha scritto Giorgio Chittolini, «nelle società rinascimentali e della prima età moderna funzionano magistrature e uffici, variamente articolati; autorità che sovrintendono

all'ordine e alla pace interna; un potere giudiziario che inquisisce, sentenza, incarcera [...] un esercito [...] un sistema fiscale [...] uffici di controllo».³

2. La versione anglosassone del “repubblicanesimo”, tante volte brillante ma non sempre intellettualmente limpida, che ha dominato la scena degli studi sul pensiero politico europeo protomoderno e moderno, ha un difetto non lieve: aver appiattito variegate esperienze statali e di governo su un ideal-tipo repubblicano dalle tinte a volte scopertamente anacronistiche e sospettosamente affini alle attuali forme di democrazia liberale: dai paladini della libertà fiorentina del Baron al Machiavelli “parlamentare” dello Skinner,⁴ un certo aroma apologetico, un compiacimento *liberal* più o meno scoperto circola in troppe ricostruzioni storiografiche di questo tipo, finendo per oscurare l'idea stessa di sovranità – statale e popolare. Al di là delle apparenze e a volte delle stesse intenzioni coscienti, la vocazione di siffatto repubblicanesimo è sembrata essere non già la ricostruzione della fisionomia teorica di una fase aurorale della dottrina e della pratica politica nel torno tra Medioevo e modernità, ma piuttosto il tentativo di assimilare tale esperienza – esistenziale e dottrinale – agli ideali di un moderno liberalismo a *leadership* atlantica, dalle tinte perfino “progressiste”, nell'intenzione, più o meno esplicita, di dotare quell'ordine politico di un *pedigree* nobile come le “repubbliche” italiane, e poi te-

³ Il ‘privato’, il ‘pubblico’, *lo Stato*, intervento presentato al celebre convegno di Chicago (26-29 aprile 1993), più volte evocato in questo volume, e pubblicato poi in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini–A. Molho–P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 553-589 (cit. a p. 573).

⁴ Il riferimento, lievemente ironico, è al libro seminale di Hans Baron, *Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* [1955], Revised One-Volume Edition with an Epilogue, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1966 (tr. it. Firenze, Sansoni, 1970); nonché all'interpretazione skinneriana del conflitto in Machiavelli (si veda, v. g., Q. Skinner, *Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 1999; il primo studio, in inglese, risale al 1981) su cui si veda la pagina memorabile di G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Roma, Bulzoni, 2011, p. 125 n. 58.

desche e fiamminghe, dal basso Medioevo al Seicento, a tracciare una linea che sbocca (quasi) direttamente nella Costituzione degli Stati Uniti d'America.⁵

Ora, anche prescindendo da una ricostruzione storiografica puntuale (ben riscontrabile in questo volume), è possibile scorgere alcune linee di opposizione a questo conato di “pensiero unico” nella storia del pensiero politico. Ancor prima del “rilancio” della riflessione sullo Stato costituita dal grande convegno italo-statunitense sulle *Origini dello Stato* or ora ricordato in quanto snodo cruciale quanto alla fissazione di alcuni punti essenziali, la riflessione storico-giuridica aveva già ampliato il quadro dei linguaggi e delle concezioni, andando, per l'appunto, *al di là del Repubblicanesimo*: penso, naturalmente, innanzitutto al fondamentale *Bartolo* del Quagliioni (1983),⁶ e a quanto di ricchezza di prospettive e allargamento di orizzonti ne è seguito. Ma hanno contribuito anche gli studi storico-filologici, con la messa in valore di altri linguaggi, altre concettualità politiche tra loro intrecciate: non solo, certo, l'umanesimo politico su cui si va snodando il nostro discorso, ma la tradizione precedente, cancelleresco-amministrativa, dell'*ars dictaminis*, dei *protesti di giustizia*, dei *regimina civitatis*, da un lato, e dall'altro, come insegna la ricerca recente, dell'epistolografia, della propaganda e della retorica politica imperiale, veri dispositivi ideologici di persuasione e comunicazione –⁷ ed è esattamente sull'imperialità (come ha ribadito anche in questa sede il Quagliioni) che si costruirà in buona misura la sovranità degli Stati nazionali nella sua fase aurorale, dal XIV-XV secolo, irradiandosi poi ben oltre. E pur se non va enfatiz-

⁵ Emblematico a tal riguardo (e quindi in questa sede sufficiente) il monumentale lavoro di J. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1980 (con un'importante, critica, prefazione di C. Vasoli).

⁶ D. Quagliioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il “De tyranno” di Bartolo da Sassoferrato (1314-135). Con l'edizione critica dei trattati “De Guelphis et Gbellinis”, “De regimine civitatis” e “De tyranno”*, Firenze, Olschki, 1983.

⁷ Si vedano in particolare i risultati delle ricerche di F. Delle Donne, su tutti *Il potere e la sua legittimazione: letteratura encomiastica in onore di Federico II di Svevia*, Arce, Nuovi Segnali, 2005; *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Roma, Carocci, 2019, in part. pp. 208-222.

zata come si è fatto fino a tempi recenti, anche la tradizione teologica, con l'intenso dibattito sulla "teologia politica" e sull'autorità rispettiva del papa e del Concilio, ha giocato un suo ruolo.

3. In quest'orizzonte, l'umanesimo politico, ancorché tuttora assai poco considerato nei manuali di Storia delle dottrine politiche (probabilmente a causa della sua matrice "letteraria"), riveste un eccezionale interesse. Prima di tutto, da un punto di vista scientifico, e finanche erudito, perché si tratta di un corpus in parte sepolto, in buona parte sfuggito alla revisione "repubblicana", forse proprio per il suo carattere eclettico, capace di rielaborare in modo originale le diverse tradizioni concettuali accennate: a partire dalla tradizione classica, che confluisce e viene attualizzata nel pensiero politico dell'umanesimo, superando i vecchi *specula principis* per addentrarsi nei territori della riflessione teorica, della speculazione, della proposta di modelli di governo – sempre in feconda, complessa simbiosi tra tradizione classica, dottrina giuridico-politica e altri filoni della tradizione.⁸

Da tempo abbiamo suggerito di sostituire all'astratta categoria "repubblicana", troppo generica, nebulosa, ideologicamente connotata per essere ancora significativa, quella di *organicismo*, organicismo politico: la rappresentazione di una società armoniosamente costruita su parti che cooperano come un corpo unico – un'idea che opera in profondità, assumendo forme e realizzazioni varie, nei cromosomi della civiltà europea fin dall'antichità, e che in se stessa sembra sussumere, annullare in una superiore armonia, sostanziata dal vincolo dell'*amicitia* tra *cives*, la dicotomia particolare/generale, individuale/collettivo, pubblico/privato, trascendendola in positivo, in una dimensione tendenzialmente a-conflittuale.⁹ Un modello, naturalmente,

⁸ La competenza giuridica di Petrarca, per esempio, si è vista sempre più valorizzata, con ricadute straordinarie sulla comprensione tanto della sua azione politica quanto della portata della sua speculazione dottrinale: in questo volume lo ha ribadito uno dei suoi massimi studiosi come Fenzi. Per l'ormai abbondante bibliografia sull'umanesimo politico, impossibile da consegnare qui, si rimanda a diversi dei contributi di questo volume.

⁹ Degli anni Ottanta è anche la traduzione italiana del libro di E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einau-

nient'altro che un modello. Ma, in quanto tale, capace di tracciare un campo, una linea d'azione, una tensione, un anelito, un'aspirazione strutturale. Perché altrettanto miope è ipotizzare una corrispondenza meccanica tra delle idee e dei *facta* che presuntamente ne conseguirebbero, quanto l'atteggiamento opposto: negare la forza trasformatrice e motrice, nel profondo e sul lungo periodo, delle idee e delle dottrine. L'organicismo, nella sua versione umanistica, non-teologica, ha contribuito più di quanto non si creda alla conformazione della fisionomia di base dello Stato occidentale; e soprattutto, ha lasciato una traccia concettuale che è sempre lì, nelle pieghe del pensiero politico europeo.

Due sono i punti qualificanti della proposta umanistica, riassumibili intorno alla "formula" del *controllo sovrano del proprio destino da parte di una comunità*: il controllo "dal basso", del popolo verso gli investiti di sovranità (*princeps* individuale o collettivo), che ne garantisce la legittimità; e la *laicità*, che è molto più di un problema di confessionalità, perché implica il principio di base dell'autonomia del politico da istanze superiori, interne o esterne: il sangue, Dio. L'umanesimo politico, proprio in quanto *umanesimo*, si affranca dalla necessità di sanzione divina, cui è strettamente legata, in origine, la preminenza di sangue. In questo processo è entrato il diritto, con lo straordinario "ritorno" del *Digesto* in pieno Medioevo; ed è entrata la letteratura, da Petrarca in poi, per il suo enorme sforzo di laicizzazione e *liberazione* del sapere (e dunque anche del sapere politico), via quella grande immissione di *auctoritates* nel pensiero occidentale che furono gli *studia humanitatis* – il ritorno del classico. I *libri* degli uomini, da affiancare, e nel caso contrapporre, al *Libro* divino.

In termini storici e teorici, si può affermare che la validità euristica dell'analisi del pensiero politico umanistico consiste nel suo carattere au-

di, 1989 (l'ed. originale è del 1957), che ancora agisce, in modo non sempre esplicito ma inesorabile, sulle visioni d'insieme del sorgere dello Stato, proprio e soprattutto per quanto riguarda sia l'organicismo sia (in connessione) la natura, il carattere e il significato dell'*impersonalità*; da ultimo, cfr. G. Cappelli, *Lo Stato umanistico. Genesi dello Stato moderno nella cultura umanistica del XV secolo*, in *La determinación de la humanitas del hombre en la Crítica del Juicio y el Humanismo clásico*, a cura di G. Valverde-S. Barquineró, Madrid, Escolar, 2019, pp. 35-70.

rorale rispetto alla moderna “scienza politica”; una riflessione di “transizione”, ma in un senso *forte* e originale, un sistema teorico certo flessibile, ma coerente, che comincia a delineare (e non solo prefigurare) la possibilità, la fattibilità di uno Stato legale, di un potere razionale e (al tempo stesso) moralmente impegnato, disposto a costruire un consenso, anzi persuaso che la sua possibilità di esistenza si basi sul consenso, sulla volontà collettiva. Tutto questo a partire da formazioni statuali non solo imperfette, ma anch’esse drammaticamente di “transizione” nel loro sforzo di superare la frammentazione feudale – fondata su poteri “privati”, plurali e dispersi – per (ri)stabilire una preminenza pubblica che in ultima istanza sfocerà nello Stato come *unico produttore* di legalità, come avviava già la massima primo-moderna *cuius legislatio eius interpretatio*.¹⁰ Dunque, entità statuali, ma fortemente instabili, inedite, prive quasi sempre di tradizioni istituzionali indiscutibili, e per tutto ciò disponibili alla sperimentazione, anche estrema.¹¹

Nella sua origine protomoderna, sovranità è *maiestas*, l’insieme degli attributi e delle qualità politico-morali che configurano l’*auctoritas* legittimamente costituita. C’è il *territorio* (sulla via di farsi *nazione* e *patria*), c’è il *sovrano*, e c’è, se non la realtà consolidata, la *tendenza* all’organizzazione *statuale* della comunità. Sì: in origine, l’impersonalità dello Stato si radica in una proposta etimologicamente, intrinsecamente *umanistica*, basata sul nesso tra le qualità personali del singolo (*virtutes*) e il governo in beneficio materiale e spirituale della collettività, attraverso cui il *princeps* si trasforma in *capo* di un *corpo* politico, ingigantendosi e *irradiandosi* a tal punto da *annullarsi*, ces-

¹⁰ D. Kelley, *Civil science in the Renaissance; the problem of interpretation*, in *Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. by A. Padgen, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 57-78, a p. 57.

¹¹ L’importanza del “laboratorio Italia” è sottolineata in questo volume da Isabella Lazzarini; studi fondamentali ha compiuto R. Fubini, di cui vale ricordare qui *La rivendicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle Historiae di Leonardo Bruni*, in *Leonardo Bruni cancelliere della Repubblica*. Atti del Convegno di studi (Firenze, 27-29 ottobre 1987), a cura di P. Viti, Firenze, Olschki, 1990, pp. 29-62; la quantità e la qualità della presenza di umanisti (uomini di cultura non appartenenti a un ceto particolare, tanto meno nobili) nei ranghi, anche altissimi (si pensi a Pontano) dell’amministrazione (compresa l’università), ne è una controprova storicamente solida.

sando di essere se stesso in quanto persona privata, per diventare “cosa pubblica”: è il paradosso solo apparente della *lex animata* – istituzioni con l’*anima*.¹² Lo Stato come modo di essere, “forma del vivere”.

Insomma: in modo per certi versi sorprendente, gli attributi morali della tradizione, che configurano *auctoritas*, *dignitas* e producono e giustificano la *potestas*, sono dotati di una dimensione *umana* e collettiva che da sola funziona come legittimazione del potere politico: una dimensione umana e che è precisamente ciò che si perderà negli sviluppi successivi dello Stato amministrativo e burocratico – una “macchina” che funziona da sola.

Acuta è la coscienza del fatto che teoria e prassi sono lungi dal coincidere: i fatti (vi si è insistito lungo le pagine di questo libro) non seguono le idee, la storia “fattuale” non combacia con quella del pensiero, e quindi, anche se presenti in possenti apparati dottrinali, la possibilità e la validità dello Stato non sempre emergono di fronte ad altri poteri opposti e concorrenti. Anche per questo merita accurata riflessione la vicenda del passaggio dallo “Stato umanistico” a quello di Antico regime – una storia che in realtà non è stata mai raccontata: la lunga fase analizzata nelle pagine di questo volume, in cui si venne a dirimere *quale* Stato, su quali basi di legittimità, in nome di quali valori, a partire da quale nozione dell’uomo, del cittadino, del suddito. Qualcosa andò perduto in quel tornante; qualcos’altro comparve che prima non c’era. Qualcosa le cui conseguenze per ora possiamo solo immaginare o suggerire.

La storia non sempre, anzi quasi mai è lineare. La fine dell’autonomia italiana nel 1494 segna anche la fine, repentina, traumatica come pochi altri eventi storici, della proposta politica umanistica. Il Cinquecento – il secolo del sorgere “ufficiale” dello Stato assoluto – sottopone l’umanesimo politico a un’operazione di disarticolazione e smontaggio che finisce per diluirlo in una teoria ben diversa per presupposti e obiettivi, adattandolo in definitiva alla esigenze della Ragion di Stato, la “dissimulazione onesta” o la *política de Dios*, dove alla trasparenza e alla *virtus* si sostituisce un’idea di potere come tecnica di controllo e dominazione, dove è lecito il segreto,

¹² Ho usato quest’espressione in un saggio in spagnolo, *La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político*, in *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, a cura di G. M. Cappelli–A. Gómez Ramos, Madrid, Dykinson, 2008, pp. 97-120, a p. 120.

e le *élites* sono autorizzate a governare alle spalle e sulla testa della collettività: proprio come nel pensiero umanistico l'“occhio del popolo”, lo sguardo, benevolente e inquisitorio al tempo stesso, della *multitudo* controllava l'azione del *princeps*, esposto in permanenza allo scrutinio pubblico del suo operato, ora, al contrario, l'occhio del potere si stende ubiquo a vigilare dall'alto, invisibile lui, l'azione dei singoli e dei popoli, prefigurando, ora sì, sviluppi distopici che solo adesso cominciamo drammaticamente a riconoscere.¹³ In tale impostazione, della dottrina umanistica non resta che la parte più superficiale: le *virtutes*, le qualità politiche che la innervavano e facevano *sistema*, in grado di legittimare e coesionare, vengono isolate, decontestualizzate e private delle forme di controllo sociale ad esse associate. Il risultato è la ri-significazione della dottrina umanistica della *virtus* in un nuovo modello teorico che, recuperando elementi della teologia politica medievale, si struttura in una logica nuovamente trascendente, autoritaria e cetuale.

I modi di questa perdita vanno ricercati a livello storico-politico. Fu una gigantesca opera di *occultamento*, volta a eliminare la carica laica, autonoma e partecipativa che caratterizzava la teoria umanistica della legittimità, per riconvertirla in una nuova concezione in cui il potere non è più pubblicamente giudicabile, bensì si autoalimenta attraverso una forma tecnificata di razionalità che contempla il disciplinamento come strumento sociale, e il segreto e l'ortodossia religiosa come strumenti politici.

Basterà, per illuminare la radicale estraneità dell'approccio umanistico da quello di antico regime, evocare – facendo leva sulla filologia – le rispettive idee sulla natura, la portata e i limiti del rapporto tra *princeps* e sudditi. L'idea di fondo dell'umanesimo politico è espressa già in Petrarca: «Tenga presente [il principe] che quanto più in alto si trova, tanto più lo si vede nitidamente e tanto meno può nascondere quello che fa; e che quanto maggiore è il suo potere tanto minore deve essere la sua licenza».¹⁴ È un'idea dall'antichissima e radicata genea-

¹³ Sull'immagine dell'occhio scrutante dall'alto, pagine suggestive in A. Prosperi, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Einaudi, 2008.

¹⁴ Francesco Petrarca, *Familiaris* XII, 2, 12-13: «Cogitet quo altior est, eo se clarius videri eoque minus occultari posse quae gesserit et quo potentie plus est eo minus esse licentie [...] Inducat animum amare quos regit, nam amando amor queritur et

logia, che nell'umanesimo si fa autentico *ideologema* politico in quanto espressione della necessità di delimitare e circoscrivere il potere sovrano, marcando il terreno della sua relazione con il resto della comunità. La formulazione tardotrecentesca del cancelliere fiorentino Coluccio Salutati (per di più in una missiva pubblica) è paradigmatica:

È singolare il merito di quei re che, pur vedendo che non vi è capo che possa in alcun modo equipararsi a loro e ogni cosa possono decidere all'arbitrio della propria volontà, considerano tuttavia che è loro lecito solo ciò che è permesso dal diritto e contemplato dall'equità naturale (*naturalis aequitas*) e, anche se eccellono rispetto agli altri per l'elevatezza della loro posizione, non gli rincresce di adeguarsi ai più umili.¹⁵

È in contrasto con tale ideologema che emerge con tutta chiarezza lo scarto prodottosi nei centocinquant'anni che separano Salutati dalla politica *Ancien Régime*. In effetti, nella sua struttura di base – 'quanto più alto, tanto più autocontrollato e vicino (*umile*)' – l'espressione del Salutati si trova anche, quasi letterale, nella *Ragion di Stato* di Giovanni Botero (1589). Ma qui, significativamente, essa acquisisce una torsione che ne altera decisamente il senso:

Deve dunque il prencipe di tutto cuore umiliarsi davanti alla Divina Maestà e da Lei riconoscere il Regno e l'obediencia de' popoli; e quanto egli è collocato in più sublime grado rispetto agli altri, tanto dee abbassarsi maggiormente nel cospetto di Dio, non metter mano a negozio, non tentar impresa non cosa nissuna, ch'egli non sia sicuro esser conforme alla legge di Dio.¹⁶

Ciò che in Salutati veniva concepito nei termini tutti umani di una relazione biunivoca ed esclusiva tra il popolo e un principe limitato da

nullum certius regnum est quam preesse volentibus» (ed. M. Martelli, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1992).

¹⁵ «Singularis equidem regnantium laus, qui cum nusquam par videant stare caput posintque iuxta sue voluntatis arbitrium cuncta decernere, id sibi licere putant quod iura permittunt quodque naturalis equitas diiudicat et discernit et, cum throni prominentia super alios antecellat, non piget ipsos se minoribus adquare» (*Missive*, reg. 22 f. 140r).

¹⁶ *Della ragion di Stato*, II, xv.

ius e *naturalis aequitas*, nel Botero è divenuto – in base allo stesso principio di limitazione del potere – rapporto di subordinazione dell'autorità politica a quella religiosa, con esigenza di sottomissione assoluta (“umiliarsi”, con radicale cambiamento di segno del termine) non a leggi positive e morali, e tanto meno al resto della comunità, ma alla legge divina, nonché (come afferma più avanti) ai suoi rappresentanti in terra: «dottori eccellenti in teologia e in ragione canonica» (*ibid.*). Gli odiati «*canonistas ac theologos*» denunciati e osteggiati dal Valla un secolo e mezzo prima, in pieno Quattrocento, sono tornati in massa e in forze: il contrasto tra due mondi non potrebbe essere più stridente, se è vero che già nella *Vita civile* di Matteo Palmieri (1433-34) al consigliere politico venivano richieste qualità esclusivamente e rigorosamente umane: «conferischino sempre gli onori ne' virtuosi, più optimi et meglio vivuti cittadini».

La distanza tra governanti e governati comincia quando finisce l'umanesimo politico, come ben sapeva Francesco Guicciardini, che scrivendo *post res perditas*, osservava disilluso, in un celebre ricordo: «spesso tra 'l palazzo e la piazza è una nebbia sì folta o uno muro sì grosso che, non vi penetrando l'occhio degli uomini, tanto sa el popolo di quello che fa chi governa o della ragione perché lo fa, quanto delle cose che fanno in India».¹⁷ L'involuzione in senso teocratico e censitario, nella ritrovata egemonia di un'aristocrazia terratenente, militare ed ecclesiastica, è patente, e come tale fu percepita dalle menti più avvertite. Il «mistero» sarà la cifra del potere assoluto fino al XVIII secolo, come denunciava Rousseau attaccando l'assolutismo. Ma il virus del segreto, del potere opaco, è penetrato ben più nel profondo, e riappare oggi più che mai, nello Stato postmoderno.

4. Al di là di una storia sanguinosa e contraddittoria, di compromissioni e intrecci, di conquiste, di cedimenti, vi è una macchina intellettuale di costruzione della convinzione, di modellamento della fisionomia del governante e del potere politico, di produzione di rap-

¹⁷ Ricordo 141, ed. G. Palumbo, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 2009; su cui vedi solo F. Bruni, *Tra popolo e patrizi. L'italiano nel presente e nella storia*, a cura di R. Casapullo et alii, Firenze, Cesati, 2017, pp. 786-789.

porti socio-politici, che ha ispirato e accompagnato la parabola tortuosa dello Stato e che merita di essere indagata, soprattutto nel suo sorgere e costituirsi. Se la proposta umanistica non ebbe sèguito, forse fu proprio il fattore umano ciò che venne a mancare, non le idee o i progetti: le mentalità, probabilmente, evolvono con molto maggior lentezza delle idee. Così, gli intellettuali, *portatori di idee*, si trovarono a confrontarsi con principi, e potenti in generale, che avevano mentalità ancora, almeno in parte, “cavalleresche”, feudali, privatistiche, molto meno capaci di vedere la realtà dello Stato impersonale, di una comunità politica concepita al di fuori dell’idea di una giurisdizione parcellizzata e parzialmente privatizzata.

Lo Stato si configura ancora una volta come lo strumento potenziale della giustizia, in primo luogo distributiva. Proprio ora, quando affronta la minaccia di dissolversi in una *governance* globale dalle tinte tecnocratiche e restar preda di una miriade di interessi privati contrapposti, malamente coagulati intorno a istituzioni ibride, né pubbliche né private, che sfuggono, per il momento, alla razionalizzazione e al controllo politico: Fmi, Banco Mondiale, Bce (per non parlare dei nuovi poteri sanitari globali) e altre sigle *indignae quae nominentur*, in una sorta di ritorno quasi selvaggio a uno “stato di natura” in cui raffinati dispositivi statali possono convivere con la negazione di qualsiasi attualità, intesa come perequazione collettiva, *iustitia distributiva*, partecipazione attiva.

Imporre questo nuovo (dis)ordine implica ritornare drammaticamente su un altro dei punti qualificanti della sovranità: il diritto di repressione, il cosiddetto “monopolio della violenza”. Che lo Stato – oggi la ricerca storica lo torna a confermare – ha perseguito per secoli e che ora è sottilmente messo in crisi dall’intrusione di sempre più invadenti interessi privati nella legislazione, anche penale, e nella pratica pubblica, anche militare. Si pensi alle leggi-bavaglio sempre più frequenti in Occidente; al ricorso sempre più massiccio allo stato d’emergenza, alla privatizzazione di servizi pubblici fino a poco fa impensabili (eserciti, carceri, perfino spazi pubblici, piazze, parchi). Torna così, in parallelo, anche l’antica questione dell’“antidoto” alla chiusura repressiva degli orizzonti politici: la disobbedienza, la resistenza. L’altra faccia della politica, ma l’unica garanzia, o almeno

l'unica speranza, che lo Stato non involva da dispositivo perequativo a meccanismo di coercizione e sopraffazione.

Così, *sovranità* torna a essere parola calda, ora che si fa manifesto il fallimento del suo trasferimento a istanze sovranazionali che più che “superare” lo Stato-nazione hanno prodotto un ibrido che qui si è voluto definire, con una punta di ironia, “Stato postmoderno”. Se un tempo fu il feudalesimo, originario e neo-, a disputare il terreno allo Stato, oggi sono i nuovi “feudalesimi” finanziari, i poteri privati transnazionali, l'ingegneria sociale che invade e pervade lo Stato.

La ricerca è dunque più che mai necessaria. Tornare a pensare lo Stato sembra essere l'unico rimedio. Non un punto d'arrivo, ma, nei voti, un inizio. Un nuovo inizio.

AUTORI/ABSTRACTS/RIASSUNTI

Diego Quaglioni è Professore ordinario di Storia del diritto nell'Università di Trento, dove tiene corsi di storia del pensiero giuridico e politico medievale e moderno. Ha svolto docenza e ricerca in prestigiosi centri in Italia e all'estero e ha diretto numerosi progetti di ricerca internazionali. Tra le sue pubblicazioni: Politica e diritto nel Trecento italiano, 1983; La sovranità, 2004; Machiavelli e la lingua della giurisprudenza, 2011, nonché l'edizione critica della Monarchia di Dante (2014).

From One Imaginary to Another. Theories of Imperial Power and Construction of the State Ideology in the Early Modern Age

This essay proposes a synthesis of the fundamental elements of the juristic paradigm, born in the middle of political thought of the *ius commune*, which unravels as a thread capable of binding together distant and very different moments, from the writings of the major interpreters such as Bartolo of Sassoferrato and Baldus de Ubaldis and from the imagery of the City-state and of the Empire of the late Middle Ages, up to the organicism of Otto von Gierke, through the *République* of Jean Bodin and the *Politica Methodice Digesta* of Johannes Althusius, summits of a rough and complex path of ideas leading to political modernity.

Da un immaginario all'altro. Teoriche del potere imperiale e costruzione dell'ideario statale nella prima Modernità

Il saggio propone una sintesi degli elementi fondamentali del paradigma giuridico, nato nel crogiolo del pensiero politico del *ius commune*, che si dipana come un filo capace di legare insieme momenti tra loro lontani e diversissimi, dagli scritti dei grandi interpreti come Bartolo da Sassoferrato e Baldo degli Ubaldi e dall'immaginario della città-Stato e dell'Impero del tardo Medioevo, fino all'organicismo di Otto von Gierke, passando per la *République* di Jean Bodin e per la *Politica Methodice Digesta* di Johannes Althusius, vertici di un accidentato e complesso cammino delle idee che conduce alla modernità politica.

Isabella Lazzarini insegna Storia Medievale presso l'Università del Molise. Si occupa di storia politica tardo-medievale, con un'attenzione particolare all'evoluzione dei linguaggi e delle forme della comunicazione scritta, e alla diplomazia tardo medievale.

Y a-t-il un état de la Renaissance? Myth and Reality of the 'Political' Renaissance (Italy, 1350-1520 ca.)

'Renaissance' is a multifaceted and difficult concept: from Vasari to Burckhardt it has been characterised and used in many ways, and its story, both in Italian history and in Western ideology, has been often connected to 'modernity' and 'state-building'. However, if we look at the Renaissance as a political phenomenon, we are forced to admit that, despite their role in 'inventing' a cultural Renaissance, the

political weakness of the Italian powers pulled them out of the mainstream towards the so-called modern State. The present essay aims at looking at the recent research on the medieval and early modern Italian peninsula in order to investigate some aspects and facets of the historiographical debate that is at once decomposing the main grand narrative around the building of the 'modern' state, and rediscovering a 'political' Renaissance.

Y a-t-il un état de la Renaissance? *Mito e realtà del Rinascimento "politico" (Italia, 1350-1520 ca.)*

"Rinascimento" è un concetto poliedrico e di difficile interpretazione: da Vasari a Burckhardt, è stato caratterizzato e utilizzato in molti modi, e la sua storia, sia per la storia d'Italia che per l'ideologia occidentale, è stata spesso collegata al concetto di "modernità" e di "costruzione dello stato". Tuttavia, se guardiamo al Rinascimento come fenomeno politico, siamo costretti ad ammettere che, nonostante il suo ruolo nella "creazione" di una cultura rinascimentale, la debolezza politica dei poteri in Italia è stata cruciale nell'escluderli dalle principali tendenze verso il cosiddetto Stato moderno. Questo saggio mira ad analizzare le ricerche recenti relative al medioevo e alla prima età moderna della penisola italiana al fine di ricercare alcuni aspetti del dibattito storiografico che sta decostruendo le principali narrazioni intorno alla costruzione dello "stato" moderno e, al tempo stesso, riscoprendo un Rinascimento "politico".

Enrico Fenzi, già docente di Letteratura italiana presso l'Università di Genova, si è occupato di vari autori, soprattutto medievali, con particolare attenzione a Dante, di cui ha curato, tra l'altro, l'edizione del De vulgari eloquentia, e Petrarca, con numerosi saggi e commenti. In preparazione ha un'altra raccolta di saggi e un volume su Petrarca politico, e un'edizione commentata del Bucolicum carmen.

A Trace Through Political Poetry from Guittone to Petrarch

The essay provides an interpretation of the Italian political lyrics from the mid-13th century to Petrarch, divided into three periods. In the first one, Guittone d'Arezzo endorses as its own ideal the notion of "common good" ("bene comune") referring to the democratic and republican system of free Italian 'Comuni'. This weak and fragmented municipal reality, confronted with foreign forces and the power of the Church, quickly entered into crisis, of which Dante already denounced his powerlessness and his end. In the second period, in the 14th century, poets unanimously invoked for a 'savior', king or emperor, able to remedy the ruinous situation and to build a political and military unity in Italy. This utopia, however, lacked any political basis and was continually confronted with failure and it was finally rejected by Petrarch himself. He, therefore, proposed a policy of balance and peace between the various powers, similar to that of Lorenzo the Magnificent's policy, then much praised by Machiavelli and Guicciardini. This renewed condition of peace for Petrarch was an essential condition for the fulfillment of the idea of Italy as a guide for the

European cultural renewal: only through this role Italy could have conquered its identity, which actually happened in the age of Humanism and the Renaissance, and its political unity, which on the contrary did not achieve.

Una traccia attraverso la poesia politica da Guittone a Petrarca

Il saggio fornisce un'interpretazione delle poesie politiche italiane a partire da metà XIII secolo fino a Petrarca, e divise in tre periodi. Nel primo, Guittone d'Arezzo sostiene come proprio ideale la nozione di "bene comune", rifacendosi al sistema democratico e repubblicano adottato dai "Comuni". Questa debole e frammentata realtà municipale, trovatasi a fronteggiare forze straniere, oltre al potere della Chiesa, entrò presto in una crisi di cui Dante aveva già denunciato l'impotenza e preannunciato la fine. Nel secondo periodo, a partire dal XIV secolo, i poeti invocavano unanimemente un "salvatore", un re o un imperatore, in grado di porre rimedio alla disastrosa situazione italiana e costruire una forte unità politica e militare. Quest'utopia, però, non avendo alcun argomento politico di base, venne a confrontarsi in maniera continua con la sconfitta finché non fu respinta da Petrarca stesso. Egli stesso propose una politica di equilibrio e pace tra i vari poteri, in maniera non dissimile da Lorenzo il Magnifico, all'epoca tanto decantato da Machiavelli e Guicciardini. Questa rinnovata concezione di pace fu, per Petrarca, la condizione principe per il soddisfacimento dell'idea di un'Italia a capo del rinnovamento culturale europeo: solo attraverso questo ruolo l'Italia avrebbe potuto conquistare la sua identità – che avvenne effettivamente durante l'Umanesimo e il Rinascimento – e la sua unità politica, che, al contrario, non ottenne.

E. Igor Mineo insegna Storia medievale nell'Università di Palermo. Si è occupato di storia sociale della Sicilia, di istituzioni e cultura politica nelle città tardomedievali, di tradizioni storiografiche, con particolare attenzione alle nozioni di "popolo" e "bene comune".

The Parts and the Whole. The Memory of the Ciompis and the Semantics of the 'Popolo'

Between the 14th and 15th centuries in communal Italy the nature of the people (*popolo*) remained an open question. Unlike other areas, what made it more difficult in the peninsula the effort of definition was the fact that since the mid thirteenth century the "people" had often manifested itself as association, as a partisan organization and even as a regime. This had exacerbated the traditional semantic ambivalence of the term ("people" as part of the community and "people" as political universal). This contribution analyses some moments in the memory of the Ciompi revolt (in particular the chronicle of Giovanni Cavalcanti) to show on the one hand how the ambivalence of the term was maintained, and on the other how progressively the image of the "people"-part, of the people who had assumed power, was deteriorating: more and more frequently it is denoted as *plebs* or *popolo minuto*, or appears degraded contemptuously to the threshold of dehumanisation.

Le parti e il tutto. La memoria dei Ciompi e la semantica del popolo

Tra XIV e XV secolo nell'Italia comunale la natura del popolo rimaneva un problema aperto. A differenza di altre aree, a rendere più difficile nella Penisola lo sforzo di definizione era il fatto che dalla metà Duecento il «popolo» si era manifestato spesso anche come organizzazione di parte e persino come regime. Questo aveva esasperato la tradizionale ambivalenza semantica del termine («popolo» come parte della comunità e «popolo» come universale politico). In questo contributo vengono analizzati alcuni momenti della memoria della rivolta dei Ciompi (in particolare la cronaca di Giovanni Cavalcanti) per mostrare da un lato come si mantenne l'ambivalenza del termine, e dall'altro come progressivamente si deteriorò l'immagine del «popolo»-parte, del popolo che aveva assunto il potere, e che sempre più frequentemente risulta denotato come plebe o popolo minuto, oppure appare degradato spregiativamente fino alla soglia della disumanizzazione.

Cary J. Nederman è Professore ordinario di Political Science nella Texas A&M University. È autore o curatore di oltre venti volumi e ha pubblicato più di un centinaio di contributi su rivista o in lavori collettivi. I suoi ultimi libri sono The Bonds of Humanity: Cicero's Legacies in European Social and Political Thought, c.1100-c.1500; Thomas Becket: An Intimate Portrait.

Post-Republicanism and Quasi-Cosmopolitanism of Marsiglio of Padua's Defensor pacis

The argument of this paper begins with the claim that, despite the common view, Marsiglio of Padua is neither a republican nor an Aristotelian nor an Aristotelian republican. To understand the nature of Marsiglian political theory, we must pay attention to the overarching anti-ecclesiastical project that drives it. Specifically, the political context which framed his thought leads him to adopt a viewpoint that I will call 'quasi-cosmopolitanism', by which I mean a range of relationships and commitments depending upon circumstances that extend from very close affinities to the entirety of the human race. In this regard, Marsiglio falls under the sway of Cicero and the Roman tradition more generally. In turn, his quasi-cosmopolitanism cannot be squared with Aristotelian republicanism. One might reasonably say that Marsiglio is not so much pro- or anti-republican as he is 'post-republican'.

Post-repubblicanesimo e quasi-cosmopolitismo nel Defensor pacis di Marsilio da Padova

L'argomento di questo saggio parte dall'affermazione che, nonostante la visione comune, Marsilio da Padova non è né un repubblicano né un aristotelico né un repubblicano aristotelico. Per comprendere la natura della teoria politica di Marsilio, bisogna rivolgere l'attenzione al progetto anti-ecclesiastico generale che lo guida. In particolare, il contesto politico che ha modellato il suo pensiero lo spinge ad adottare una visione che chiamerò «quasi-cosmopolitismo», termine col quale mi riferisco a una vasta gamma di relazioni e impegni dipendenti da circostanze che spaziano da

affinità molto strette all'insieme del genere umano. In questa prospettiva, Marsilio risente dell'influenza di Cicerone e più in generale della tradizione romana. A sua volta, il suo quasi-cosmopolitismo non può essere considerato repubblicanesimo aristotelico. Si potrebbe ragionevolmente dire che Marsilio non è tanto pro o anti repubblicano quanto "post-repubblicano".

James Hankins insegna Storia alla Harvard University ed è Direttore editoriale della collana I Tatti Renaissance Library. Il suo ultimo volume, Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy, è stato pubblicato nel 2019 da Belknap Press della Harvard University. Attualmente, sta scrivendo una monografia su Francesco Patrizi da Siena.

Republicanism, Virtue and Tyranny

This exploration of early Renaissance views of tyranny in Petrarch, Salutati, Guarino Veronese and Poggio Bracciolini shows how a focus on 'republicanism' as the central theme of humanist political thought is unhelpful when it comes to reading key texts. All these authors discussed the issue of whether Julius Caesar was a tyrant in terms that did not present tyranny as an alternative to republicanism, i.e. to forms of government that protected citizen liberties. Rather, tyranny was usually understood as bad character in a ruler, leading to a lack of popular support. Someone who was legally a tyrant in the sense of lacking just title could be a virtuous ruler, while rulers with legal legitimacy, like Pompey, could act like tyrants.

Repubblicanesimo, Virtù e Tirannia

Quest'indagine sulla nozione di tirannide in Petrarca, Salutati, Guarino Veronese e Poggio Bracciolini, dimostra che focalizzarsi sul "repubblicanesimo" come tema centrale del pensiero politico dell'Umanesimo, è improduttivo al momento di affrontare i testi-chiave. Questi autori si sono chiesti se Giulio Cesare sia stato un tiranno in termini che non oppongono la tirannide alla repubblica, vale a dire a forme di governo che proteggono la libertà del cittadino. Al contrario, la tirannide è intesa generalmente come una deviazione del carattere del governante, che conduce alla mancanza di supporto popolare. Tiranni in senso legale – cioè privi di "giusto titolo" – possono essere governanti virtuosi, mentre governanti con legittimazione legale, come Pompeo, possono agire come tiranni.

Fabio Frosini insegna all'Università di Urbino. Dirige la Ghilarza Summer School – Scuola internazionale di studi gramsciani ed è membro della Commissione scientifica per l'Edizione Nazionale degli Scritti di Antonio Gramsci. Si occupa principalmente di storia della filosofia del Rinascimento e di storia del marxismo, soprattutto italiano.

«Uno esempio domestico e moderno»: Machiavelli, Florence and the Idea of Contemporaneity

We propose a reading of the third book of Machiavelli's *Discourses on Livy* as a place where the political and military practice of the ancient and modern world can

be considered very similar. Since, in fact, in the third book the interventions of individuals in the history of Rome are examined, a type of action emerges – the individual one – which is generalised in the modern context. Consequently, it is shown that for Machiavelli the more an action is forced to be individual, because the individual is not bound to the community by a common “faith”, the less reliable predictions can be made. In short, religion as a strong social bond is the ground on which the future is “produced”. This raises the problem of the foundation of political action in the modern world, given the individualistic character of the Christian faith.

«Uno esempio domestico e moderno»: Machiavelli, Firenze e l'idea di contemporaneità

Si propone una lettura del terzo libro dei *Discorsi* del Machiavelli, in cui la pratica politica e militare del mondo antico e di quello moderno possano essere considerate molto simili. Poiché, infatti, nel terzo libro vengono analizzati gli interventi dei singoli individui nella storia di Roma, emerge un tipo di azione – quella individuale – che è generalizzata nel contesto moderno. Di conseguenza, si dimostra che per Machiavelli quanto più si forza un'azione di tipo individuale – poiché l'individuo non è legato alla comunità da una “fede” comune –, tanto meno è possibile fare previsioni affidabili. In sintesi, la religione come legame sociale forte è la base sulla quale viene “prodotto” il futuro. Ciò solleva il problema della fondazione dell'azione politica nel mondo moderno, dato il carattere individualistico della fede cristiana.

Marco Geuna insegna Storia della filosofia politica all'Università Statale di Milano. Si è occupato della tradizione repubblicana moderna e delle sue riproposizioni contemporanee e ha condotto ricerche su pensatori che hanno scritto sui problemi della guerra e della pace.

Machiavelli, the 'Variation of Sects' and Criticism to Christianity

The essay examines one aspect of the famous fifth chapter of the second book of *Discourses*: «That the variation of sects and languages, together with the accidents of floods or plague, eliminates the memories of things». That is, it focuses on the role that religious sects have in the destruction of the memories of things. Particular attention is paid to the actions attributed to Saint Gregory, i.e. the burning of Roman libraries and the destruction of ancient statues. Some stages of the so-called legend of Saint Gregory, from John of Salisbury to Giovanni Dominici and Girolamo Savonarola, are carefully reconstructed in order to clarify Machiavelli's main thesis. He suggests that at the core of each religion there is a problematic and unsettling relationship with violence. In this way, he proceeds to a radical relativization of Christian religion, which in these passages is considered to be a “sect” like all the others.

Machiavelli, la «variazione delle sette» e la critica al Cristianesimo

Il saggio esamina un aspetto del famoso quinto capitolo del secondo libro dei *Discorsi*: «Che la variazione delle sette e delle lingue, insieme con l'accidente de' diluvii o della

peste, spegne le memorie delle cose». Esso si concentra sul ruolo che i culti religiosi hanno nella distruzione della memoria delle cose. Particolare attenzione è data alle azioni attribuite a san Gregorio, come il rogo delle biblioteche romane e la distruzione delle statue antiche. Alcuni punti della cosiddetta leggenda di san Gregorio, da Giovanni di Salisbury a Giovanni Dominici e Girolamo Savonarola, sono attentamente ricostruiti in modo tale da chiarire la tesi principale di Machiavelli. Questi suggerisce che al centro di ciascuna religione vi sia una preoccupante e problematica relazione con la violenza. In tal modo, egli procede a una radicale relativizzazione della religione cristiana, che in questi passi viene considerata una “setta” come tutte le altre.

Anna Di Bello, PhD in Filosofia e Politica, svolge attività didattica e di ricerca presso le cattedre di Storia delle dottrine politiche, Filosofia politica, Storia Moderna e Storia del Diritto Medioevale e Moderno, nelle Università di Napoli L'Orientale e di Trento. Si occupa prevalentemente di pensiero politico della prima Età moderna.

The Sword and the Pastoral. Politics and Religion in the Spanish Vice-Kingdom of Naples

Between 1563 and 1723, the publication of the decrees of the Council of Trent and of the Bulla *In Coena Domini*, aiming at an ever greater limitation of the sovereign power, causes a profound political-jurisdictional conflict between Rome and the Spanish viceroy of Naples, from which arises a large debate, known as *Pre-Giannone Regalism* or *Anticurial Jurisdictionalism*, whose greatest exponent is Giovan Francesco de Ponte. However, as this essay shows, it still suffers the lack of a definitive illustration of a wider exploration of Neapolitan archives and libraries, where there are still unknown or unpublished key texts, and from which, on the contrary, is possible to deepen aspects, and bring to light relevant ideas about this important, but neglected, current of thought.

La spada e il pastorale. Politica e religione nel Vicereame spagnolo di Napoli

Tra il 1563 e il 1723, la pubblicazione dei decreti del Concilio di Trento e della Bolla *in Coena Domini*, volta a limitare sempre più il potere sovrano, provoca un profondo conflitto politico-giurisdizionale tra Roma e il viceré spagnolo di Napoli, da cui nasce un ampio dibattito, conosciuto come *Regalismo Pre-Giannone* o *Giurisdizionalismo Anticuriale*, il cui esponente più rilevante è Giovan Francesco de Ponte. Tuttavia, come mostra questo saggio, il dibattito manca ancora di un'analisi definitiva di una più ampia esplorazione di archivi e biblioteche napoletane in cui sono conservati testi chiave ancora sconosciuti o non pubblicati e dai quali, al contrario, è possibile approfondire aspetti e portare alla luce idee rilevanti su questa importante ma trascurata corrente di pensiero.

Silvana D'Alessio insegna Storia moderna all'Università di Salerno. È membro del Centre for the Study of Medicine and the Body in the Renaissance (Pisa) e si occupa prevalentemente di storia e pensiero politico del Rinascimento e il Barocco.

On Republics: Political Myth and Historical Reality

The essay highlights two figures, generally not much quoted in the debate on Republicanism, Pietro Andrea Canoniero (physician, author of *Introduzione alla politica*, 1614) and Traiano Boccalini. They consider the republics, with or without princes, the governments that assure the citizens more guarantees of freedom and prosperity. The models are above all the United Provinces and Venice (especially for Boccalini). A book by Peter Burke (*Venice and Amsterdam*, London, 1974) shows the dark side of these realities. More recently Mary Lindemann gave more proofs of this aspect in *The Merchant Republics. Amsterdam, Antwerp, and Hamburg, 1648-1790*. The question is therefore did they (the republics) deserve so much glory? Boccalini in his *Ragguagli* (I, XXX) suggests something interesting: the princes should imitate the republics, for example, living in peace, trying to defend their states rather than assaulting the others; he is anyway skeptical on the possibility that a prince would find convenient this solution, because it strongly limitates his main interests. I argue that in the seventeenth Century are the roots of the modern theory in favour of the plural governments.

Sulle repubbliche: mito politico e realtà storica

Il saggio mette in luce due figure, generalmente trascurate nel dibattito sul Republicanismo: Pietro Andrea Canoniero (fisico, autore di *Introduzione alla politica*, 1614) e Boccalini. Essi considerano le repubbliche, abbiano esse o meno dei principi, il tipo di governo che assicura ai cittadini maggiori garanzie relativamente alla libertà e alla prosperità. I modelli più esemplari sono le Province Unite e Venezia (specialmente per Boccalini). Un libro di Peter Burke mostra il lato oscuro di queste realtà. Più di recente Mary Lindemann ha fornito altre prove di questo aspetto. La domanda è, quindi, se esse meritino la gloria di cui hanno goduto. Boccalini nei suoi *Ragguagli* (I, XXX) offre un suggerimento interessante: i principi dovrebbero imitare le repubbliche, e cioè, vivere in pace, provare a difendere i propri territori anziché assaltarne altri. Egli è, ciononostante, scettico nei riguardi della possibilità che un principe possa trovare conveniente questa soluzione, perché essa limita fortemente i suoi interessi principali. Nel saggio si sostiene che la moderna teoria dei governi pluralistici affonda le radici nel XVII secolo.

Gennaro Maria Barbuto insegna Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Napoli "Federico II". I suoi interessi scientifici sono rivolti al pensiero politico rinascimentale e barocco e a quello otto-novecentesco.

Prophecy and City of the Sun

The paper focuses on the peculiar role of prophecy in Campanella's political thought and on his conception of the optimal republic. The conclusion of the analysis of Campanella's most relevant works is the close relation between millenaristic prophecy and utopia Campanella's thought, especially in *Città del Sole* and *Quaestio quarta de optima republica*. A strong conviction that his utopia and that Christ's

millenary reign will materialise on earth at the end of times stands out in Campanella's assertions. Such belief constitutes, by the way, Campanella's powerful originality in the realm of Modern Age utopian thought.

Profezia e "Città del Sole"

Il contributo è incentrato sul significato peculiare che assume la profezia nel pensiero politico di Campanella e sulla sua idea di ottima repubblica. Il risultato dell'analisi delle opere campanelliane più pertinenti alle questioni proposte è l'intima relazione fra profezia millenaristica e utopia nel pensiero di Campanella, in particolare nella *Città del Sole* e nella *Quaestio quarta de optima repubblica*. Nelle posizioni del filosofo calabrese è rilevante la convinzione dell'avverarsi della sua utopia e del regno millenario di Cristo sulla terra alla fine della storia. Tale convinzione costituisce anche la potente originalità di Campanella nell'ambito del pensiero utopico dell'età moderna.

Pietro Sebastianelli, PhD in Filosofia delle Scienze Sociali e in Politica, politiche pubbliche e globalizzazione, collabora con il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II. È autore di diversi saggi e monografie sulla storia del pensiero politico moderno e contemporaneo.

Alessandro Arienzo insegna Storia delle Dottrine Politiche al Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II" ed è direttore del Centro studi "Ars Rosa" su Ragion di Stato e Democrazia. Si occupa di teorie della ragion di stato in età moderna e contemporanea.

The 'State' of Reason of State and Political Modernity

The expression *Reason of State* belongs to the language and the political culture of the late Renaissance period. *Raison d'État*, *Ragion di Stato*, *Razón de Estado*, *Staatsräson*: from the end of the sixteenth century onwards, the various European languages translate this expression, with the intention of applying the meanings which it contains to the particular regional situations. Early modern theories of Reason of State represent one of the first attempts, within the Italian context, to rationalize the State on the ground of the arts and of the techniques of its rule, with the aim of ensuring its preservation. A rich and polyphonic literature, Reason of State treaties offer the guidelines for rulers and magistrates to establish, amplify and preserve their dominion. From Giovanni Botero's *Della Ragion di Stato* (1589), then spreading across Europe where it takes on very different accents and tones, the literature on Reason of State can help understand different aspects from sovereignty in the theoretical genesis of political modernity.

Lo "stato" della ragion di stato e la modernità politica

L'espressione *Ragion di Stato* appartiene al linguaggio e alla cultura politica del tardo Rinascimento. *Raison d'État*, *Ragion di Stato*, *Razón de Estado*, *Staatsräson*: dalla fine del sedicesimo secolo in poi, varie lingue europee traducono

quest'espressione con l'intento di applicare i significati che contiene alle particolari situazioni regionali. Le teorie della Ration di Stato della prima modernità rappresentano uno dei primi tentativi, nel contesto italiano, di razionalizzare lo Stato sulla base delle arti e delle tecniche del governo, allo scopo di garantirne la conservazione. La ricca e polifonica letteratura dei trattati sulla Ration di Stato fornisce le linee guida per governanti e magistrati per stabilire, ampliare e preservare il loro dominio. Da *Della Ration di Stato* (1589) di Giovanni Botero, diffondendosi per l'Europa, dove assume accenti e toni diversi, la letteratura sulla Ration di Stato può aiutarci a capire diversi aspetti della sovranità nella genesi teorica della modernità politica.

Ermanno Vitale insegna Filosofia Politica all'Università della Valle d'Aosta. Allievo di Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero, ha partecipato al dibattito contemporaneo fra liberalismo e comunitarismo; ha affrontato il tema dei diritti fondamentali, con particolare riguardo alle migrazioni e alle forme di resistenza al potere; infine, ha studiato l'ideologia dei beni comuni.

Sovereignty and Right of Resistance. From Vindiciae to the Second Treatise on Civil Government

The right of resistance is a recurrent argument, particularly in the modern political thought. It represents the other side of the debate on sovereignty. Paradoxically, the modern reflection on the right to resist starts from Hobbes, not only an absolute sovereignty theorist but also the founder of such individualistic pattern that allows us to establish limits of sovereignty acknowledging the basic rights of all individuals and citizens. The essay retraces the main features of this path through the analysis of authors like La Boétie, Althusius and Locke. Finally, Vitale wonders if contemporary constitutionalism – son of ethical and political demands about power restriction expressed by modern right of resistance doctrines – is completely able to replace them, or if today also the resistance can be sometimes justified, even in democratic States.

Sovranità e diritto di resistenza. Dalle Vindiciae al Secondo trattato sul governo civile

Il diritto di resistenza è un argomento ricorrente, in particolare nel pensiero politico moderno. Esso rappresenta l'altro lato del dibattito sulla sovranità. Paradossalmente, la moderna riflessione sul diritto di resistere affonda le radici in Hobbes, non solo teorico della sovranità assoluta, ma anche fondatore di un modello individualistico che permette di stabilire i limiti della sovranità riconoscendo i diritti fondamentali degli individui e dei cittadini. Il saggio ripercorre le principali caratteristiche di questo percorso, attraverso l'analisi di autori come La Boétie, Althusius e Locke. Infine, Vitale si chiede se il costituzionalismo contemporaneo – figlio delle pretese etiche e politiche sulla limitazione del potere, espresse dalle dottrine moderne del diritto di resistenza – è in grado di rimpiazzarle completamente, o se oggi anche la resistenza può essere talvolta giustificata, anche negli stati democratici.

Fulvio Delle Donne insegna Letteratura latina medievale e umanistica presso l'Università degli Studi della Basilicata ed è presidente del Centro Europeo di Studi su Umanesimo e Rinascimento Aragonese-CESURA. La sua produzione scientifica copre la letteratura e la cultura dei secoli VI-XVI.

The Virtues and the Empire: from Literature to Building Consensus. The Political Thought of Alfonso the Magnanimous through the Words Attributed to Him by the Panormita

Alfonso of Aragon, the Magnanimous (1394-1458), became king of the southern part of Italy in 1443, celebrating a spectacular Triumph. At his court, he gathered around himself the most learned intellectuals of the time, from any place of Europe: they completely renewed the political consensus building, and adapted to him a new form of "Monarchical Humanism". This article focuses on some orations given by Alfonso in the last part (generally omitted in mss.) of the *Triumphus* and in the *De dictis et factis Alfonsi regis* by Antonio Beccadelli, Panormita. These orations are not mere rhetorical exercises, but outline a complex theory of government, based on a precise system of virtue, in which the king could mirror himself.

Le virtù e l'impero: dalla letteratura alla costruzione del consenso. Il pensiero politico di Alfonso il Magnanimo attraverso le parole che il Panormita gli attribuisce

Alfonso d'Aragona, il Magnanimo (1394-1458), divenne re dell'Italia meridionale nel 1443, celebrando uno spettacolare trionfo. Alla sua corte egli riunì attorno a sé i maggiori intellettuali del tempo, provenienti da ogni angolo d'Europa: essi rinnovarono completamente la costruzione del consenso politico e adattarono una nuova forma di "Umanesimo monarchico". Quest'articolo si concentra su alcune frasi pronunciate da Alfonso nella parte conclusiva del *Trionfo* (generalmente omessa nei manoscritti) e nel *De dictis et factis Alfonsi regis* di Panormita (Antonio Beccadelli). Queste orazioni non sono meri esercizi retorici, ma delineano una complessa teoria di governo, basata su un preciso sistema di valori nei quali il re stesso poteva specchiarsi.

Guido Cappelli insegna Letteratura italiana e Letteratura italiana contemporanea all'Università di Napoli L'Orientale. È specialista di letteratura e cultura dell'Umanesimo e del Rinascimento, e in particolare di pensiero etico-politico.

Overview of the Aragonese State in Political Theory

Starting from the synergy between intellectuals and political power in fifteenth-century Naples, the essay aims to illustrate the main elements of the doctrinal construction of the modern state in the era of Aragonese rule, and in particular during the reign of Ferrante I (1459-1494), focusing on political-moral concepts, such as *virtus*, and legal-political notions, such as obedience, *fides*, or repression of rebellion. A summary reconstruction of the treatises related to these topics allows a

historical panorama to emerge in which the Crown aimed to bring back to itself, that is to public representatives, all the decision-making levers, both at an institutional level and in the economic and social sphere.

Cenni sullo Stato aragonese nella teoria politica

Partendo dalla sinergia tra intellettuali e potere politico nella Napoli del Quattrocento, il saggio intende illustrare gli elementi principali della costruzione dottrinale dello Stato moderno nell'epoca del dominio aragonese e in particolare durante il regno di Ferrante I (1459-1494), soffermandosi su nozioni politico-morali, come la *virtus*, e giuridico-politiche, come l'obbedienza, la *fides*, la repressione della ribellione. Una sintetica ricostruzione della trattatistica relativa a questi temi permette di far emergere un panorama storico in cui la Corona mirava a ricondurre a sé, cioè ai rappresentanti pubblici, tutte le leve decisionali, sia a livello istituzionale che nella sfera economica e sociale.

Guido D'Agostino, già ordinario di Storia Moderna; Storia e Istituzioni del Mezzogiorno medioevale e moderno; Storia delle Istituzioni Parlamentari nell'Università di Napoli Federico II. Attualmente è vicepresidente della Commission Internationale pour l'Histoire des L'Assemblées d'Etats e del Comitato Scientifico che coordina i congressi internazionali di Storia della Corona d'Aragona.

Context of the 'Crown of Aragon'. The Case of the First General Parliament of the Aragonese Kingdom of Naples (1442-1443)

The first General Parliament of the Aragonese kingdom of Naples, summoned by Alfonso the Magnanimous, inaugurates the two-centuries long period of Southern Italy's parliamentary history under the Spanish government. In general terms, parliamentary history proves to be a useful tool to shed light on the general – social and political – history of a Nation; in this case it will help to clarify some discussed and controversial problems concerning the nature of the institution implanted – or transplanted – by Spain in southern Italy: the tough reality of the sources and the state of the historiography about the subject. Specifically with regard to the parliamentary proceedings held between February and March 1442, it must be taken into consideration, on one side, the plan persecuted by the Sovereign of giving the crown of the Neapolitan State to his son, Ferrante, hence becoming independent; on the other, the participation of a total of a hundred people. All this took place in the Monastic complex of Saint Lorenzo, located in the ancient heart of the historical Naples, in the chapter house of this marvellous building, which, almost a century later, welcomed the Emperor Charles V of Habsburg, king of Spain and Naples, at the peak of his glory and power.

Contesto della "corona d'Aragona". Il caso del primo Parlamento Generale del Regno aragonese di Napoli (1442-1443)

Il primo parlamento generale del regno aragonese di Napoli, convocato da Alfonso il Magnanimo nel 1442, inaugurò la lunga sequenza di due secoli della storia

parlamentare nell'Italia meridionale sotto il dominio spagnolo. In termini generali, la storia parlamentare illumina la storia generale - sociale e politica - di una nazione; il caso in questione aiuta a chiarire alcuni punti di problemi discussi e controversi, che incidono sulla natura stessa dell'istituzione impiantata o trapiantata nel sud Italia dalla Spagna; la difficile realtà delle fonti e lo stato della storiografia sull'argomento. Per quanto riguarda i procedimenti parlamentari in modo più specifico, tra febbraio e marzo 1442, bisogna considerare, da un lato, l'intenzione perseguita dal sovrano di dotare il figlio Ferrante della corona dello Stato napoletano, diventando così autonomo; d'altra parte, la partecipazione di un centinaio di persone, tra presenti e protagonisti. Tutto ciò avvenne nella sede del complesso monastico di San Lorenzo nel cuore antico della storica Napoli, nella sala capitolare dello splendido edificio, che ospitava, quasi cento anni dopo, l'imperatore Carlo V d'Asburgo, re di Spagna e Napoli, al culmine della sua gloria e potere.

Antonio Gómez Ramos insegna Filosofia all'Università Carlos III de Madrid. Lavora su questioni come il tempo, la storia e la memoria, la soggettività, la politica e gli affetti, seguendo i percorsi della filosofia contemporanea da Hegel ad Arendt e alla teoria critica. Ha tradotto, tra altre opere, la Fenomenologia dello spirito di Hegel.

The 'Freedom to Be Free' or the 'Non Tyrannical Monarchy'. On State and Freedom According to Arendt and Hegel

Has the modern State realized the idea of individual freedom that was guiding it when it replaced the Ancient Regime? The answer cannot be but ambiguous because Modernity rarely went beyond the realization of freedom as negative freedom, the latter being frequently interpreted from a reductionist economic perspective. This essay suggests reading together H. Arendt and G. W. G Hegel as political philosophers who conceived not only negative, but above all positive freedom as the full realization of the individual within a community of free citizens. Hegel's ethical State that regulates the inevitable contradictions and injustices of civil society and Arendt notion of politics and her suggestion of a "freedom to be free", that is, to live a political life, are explored as possible principles for a new kind of republicanism in a globalized world that, in many ways, threatens to reverse to old forms of "non tyrannical monarchy".

La "libertà di essere liberi" o la "monarchia non tirannica". Sullo Stato e la libertà in Arendt ed Hegel

Lo Stato moderno ha realizzato l'idea di libertà individuale che lo ispirava quand'esso ha rimpiazzato l'Antico Regime? La risposta non può che essere ambigua, perché la Modernità raramente va oltre la concezione di una libertà che non sia negativa, interpretata frequentemente in chiave economica riduttiva. Questo saggio propone la lettura in contemporanea di H. Arendt e di Hegel quali filosofi politici in grado di concepire una libertà non solo negativa, ma soprattutto positiva, vista come la piena realizzazione dell'individuo all'interno di una comunità di liberi

cittadini. Lo Stato etico di Hegel, che regola le inevitabili contraddizioni e le ingiustizie della società civile, e la nozione arendtiana di politica, con la sua idea di una “libertà di essere liberi” (e cioè, di vivere una vita politica), vengono esplorati come possibile principio per un nuovo tipo di repubblicanesimo in un mondo globalizzato che in molti aspetti minaccia di ritornare alle vecchie forme di “monarchia non tirannica”.

Ottorino Cappelli insegna Scienza politica e Politica comparata nell'Università di Napoli L'Orientale ed è direttore scientifico del Master di II livello in “Governance dei processi di internazionalizzazione e comunicazione del sistema Paese” presso la Link Campus University di Roma.

The State, History, the Antistate. Proposals for an Interdisciplinary Research Path

In the first part of this essay I trace the development of what I call the “Anti-State” and the “Anti-History” political thought. It was established in the second half of the past century due to the confluence of different currents, both from the Left and from the Right, which nevertheless shared a common goal: that of a global society finally freed by the State and delivered to the perspective of an “eternal present” ultimately pacified by market self-governance. In the second part, I investigate how the abandonment of the old “statist paradigm” and the loss of historical depth in political analysis have prevented an adequate understanding of how contemporary political regimes work and how they change. In contrast to the dominant approaches, I argue that the long history of the formation of the modern state—particularly the dualistic relationship between “the public” and “the private”—can offer the heuristic categories and the analogical framework to better our understanding of power and change. Finally, in the third part I look for a historical-comparative model of the relationship between the State and the Antistate, bringing back to light the work of a great nineteenth-century historian, Fustel De Coulanges. Fustel’s model is based on the clash—which, as he says, “is of all times”—between two alternative ways of organizing authority: public power, the State, and private power, Feudality. I finally argue that by painting it in such pre-modern colors, the fundamental political struggle of our post-modern world can be better deciphered, and fought.

Lo Stato, la Storia, l'Antistato. Proposte per un percorso di ricerca interdisciplinare

Nella prima parte di questo saggio si traccia lo sviluppo di quello che viene definito il pensiero politico dell’“Anti-Stato” e dell’“Anti-Storia”. Fu stabilito nella seconda metà del secolo scorso a causa della confluenza di diverse correnti, sia di Sinistra che di Destra, che tuttavia condividevano una meta comune: quella di una società globale finalmente liberata dallo Stato e votata alla prospettiva di un “presente eterno” finalmente pacificato dall’autogoverno del mercato. Nella seconda parte, s’indagherà come l’abbandono del vecchio “paradigma statalista” e la perdita di profondità storica nell’analisi politica abbiano impedito una comprensione adeguata di come funzionano e cambiano i regimi politici

contemporanei. Al contrario degli approcci dominanti, si ritiene che la lunga storia della formazione dello stato moderno – in particolare la relazione dualistica tra “pubblico” e “privato” – può offrire le categorie euristiche e il quadro analogico per migliorare la comprensione comune di potere e cambiamento. Infine, nella terza parte si cerca un modello storico-comparativo del rapporto tra Stato e Antistato, riportando alla luce il lavoro di un grande storico del diciannovesimo secolo, Fustel De Coulanges. Il modello di Fustel si basa sullo scontro – che, come dice, «è di tutti i tempi» – tra due modi alternativi di organizzare l'autorità: il potere pubblico, lo Stato, e il potere privato, la feudalità. Infine, si sostiene che, dipingendola con colori premoderni, la battaglia politica fondamentale del nostro mondo post-moderno può essere meglio decifrata e combattuta.

Aurelio Musi, già ordinario di Storia Moderna e preside della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Salerno, si occupa prevalentemente di storia politica e istituzionale del Cinque-Seicento.

State/Antistate: A Problematic Dichotomy

This paper is articulated in three parts. The topic of the I part is the debate on the Modern State in Europe during the last decades. The focus of the II part is the concept of *Jurisdictional State*: i.e., the coexistence between the public power building and other powers competing in the same territory during Early Modern Age. In the III part I deny the *State-anti State dichotomy* and argue the coexistence of *collision* and *collusion* between several legal and criminal powers: a postmodern recurrence of *Jurisdictional State*?

Stato/Antistato: una dicotomia problematica

Il contributo è articolato in tre parti. Il tema della prima è il dibattito sullo stato moderno in Europa durante gli ultimi decenni. La seconda si concentra sul concetto di stato giurisdizionale, cioè la coesistenza tra l'edificio pubblico del potere e gli altri poteri in concorso nello stesso territorio durante la prima età moderna. Nella terza parte si nega la *dicotomia stato-antistato* e si sostiene la coesistenza di una *collisione* e *collusione* tra diversi poteri legali e criminali: una nuova istanza di *stato giurisdizionale postmoderno*?

Guido Cappelli insegna Letteratura italiana e Letteratura italiana contemporanea all'Università di Napoli L'Orientale. È specialista di letteratura e cultura dell'Umanesimo e del Rinascimento, e in particolare di pensiero etico-politico.

Postfaction. The State, from Protomodern to Postmodern

A final statement that aims to make explicit some of the ideological assumptions underlying the intellectual “operation” attempted in this volume, through a review, conducted from a subjective point of view and without any “ultimate” intention, of the key words that inspired it.

Postfazione. Lo Stato, da protomoderno a postmoderno

Intervento conclusivo che aspira a rendere espliciti alcuni dei presupposti ideologici sottesi all'”operazione” intellettuale tentata in questo libro, attraverso un riesame, condotto da un’ottica soggettiva e senza alcuna intenzione “definitiva”, dei termini-chiave che l’hanno ispirata.

INDICE DEI NOMI*

- Acciaioli Niccolò, 101n
 Accursio, 18, 82n
 Acuto Giovanni, 96
 Adams Nicholas, 192n
 Addante Luca, 292n
 Adriani Marcello, 233 e n.
 Adriano Publio Elio Traiano, imperatore, 359
 Afán de Ribera Pedro de, duca di Alcalà, 247, 249 e n., 250
 Agostino d'Ipbona, santo, 81, 200, 290
 Albaladejo Pablo F., 459 e n., 469
 Albercati Fabio, 266, 269n
 Alberti Leon Battista, 162, 234, 239n
 Albizzi Rinaldo degli, 112-114, 116, 119
 Albumasar, 225, 226 e n., 227-228
 Alciato Andrea, 23
 Aldea Vaquero Quintín, 248n
 Aldobrandini Pietro, 257 e n., 258
 Alessandro IV, papa, 212
 Alessandro VI, papa, 169
 Alfonso X, re di Castiglia e dei Romani, *detto* il Saggio, 68
 Althusius Johannes, 16, 268-269, 320, 325 e n., 326
 Álvarez-Ossorio Alvaríño Antonio, 462n
 Amabile Luigi, 287 e n.
 Amato Agnello, 251
 Ambrosio Antonella, 349n
 Ametller y Vinyas José, 339n
 Anastasio Filippo, 256
 Anatra Bruno, 462n
 Andenna Giancarlo, 359n
 Ando Clifford, 133n, 144n
 Angiò Andrea d', re d'Ungheria, 90
 Angiò Carlo I d', re di Sicilia, 64, 67-70, 71-72, 78, 99
 Angiò Giovanna I d', regina di Napoli, 90
 Angiò Giovanni d', duca di Calabria e di Lorena, 371
 Angiò Roberto d', *detto* il Saggio, 87-88, 91, 96, 99
 Angiò-Durazzo Giovanna II d', regina di Napoli 340, 360
 Angiò-Valois Luigi III d', conte di Provenza e di Forcalquier, 340
 Angiò-Valois Renato d', I di Napoli, *detto* il Buono, 340 e n.
 Annas Julia, 143 e n.
 Annibale Barca, 170-172
 Anonimo romano, 58n
 Antonazzi Giovanni, 341n
 Antonino da Firenze (Pierozzi Antonino), santo, 215-216, 217 e n., 243n
 Antonio da Ferrara, 89, 91
 Antonio da Gaeta, 255, 256 e n.
 Antonio di ser Chello, 111n
 Appiano di Alessandria, 149
 Aragona Alfonso d', I di Napoli, *detto* il Magnanimo, 339-341, 342n, 343-344, 345 e n., 346-360, 361 e n., 362-365, 382, 383 e n., 384-385, 387, 389-390

* a cura di Giovanni De Vita.

- Aragona Federico I d', re di Napoli, 382
- Aragona Pietro III d', 340, 382
- Aragona Pietro IV d', 382
- Aragona, Fernando o Ferdinando de, *detto* el de Antequera, 357, 361
- Aragona, Ferrante I d', re di Napoli, 8, 348-349, 353, 355-357, 363, 365-366, 371, 386
- Arcadio Flavio, imperatore, 359
- Arcangeli Letizia, 42n
- Arendt Hannah, 393-394, 395 e n., 396 e n., 397, 398 e n., 399, 401 e n., 403-404
- Argento Gaetano, 256
- Arienzo Alessandro, 298n
- Aristarco di Samo, 288n
- Aristotele, 73, 131, 133-134, 136 e n., 141, 142 e n., 143-146, 270, 309, 319, 350n
- Armitage David, 413 e n., 414n
- Arnade Peter J., 39n
- Arrigo VII di Lussemburgo, imperatore, 76-77, 83, 85-87, 90, 97, 99
- Artifoni Enrico, 52n, 61 e n., 93 e n.
- Arvigo Tiziana, 90n
- Asburgo Federico I d', duca d'Austria e Stiria, 87
- Asburgo Federico III d', imperatore, 353, 364
- Asburgo Filippo II d', re di Spagna, 246n, 247, 249 e n., 250, 256-257, 262, 462n, 463-464
- Assman Jan, 192 e n., 223n
- Augerius Amalricus, 213, 214 e n.
- Augusto Gaio Giulio Cesare Ottaviano, imperatore, 210
- Avalos Alfonso d', 366
- Avineri Shlomo, 397 e n., 399n
- Azzone da Bologna, 18
- Bacciarone di ser Bacone, 65
- Backhaus Giorgio, 167n
- Bacon Francis, 239 e n., 240n, 244n, 293
- Bacon Roger, 225-226
- Badaloni Nicola, 184n, 228n
- Bagemihl Rolf, 154n
- Baggioni Laurent, 111n
- Baglioni Giampaolo, 169
- Bailyn Bernard, 39n
- Baker Nicholas S., 30n
- Baldassarri Stefano U., 154n, 156n, 157n, 364n
- Baldi Maria Luisa, 239n
- Baldo degli Ubaldi, 8, 15, 18-19, 20n, 23, 153, 155, 157 e n., 158n
- Baldonasco Arrigo, 68
- Baldwin Geoff, 311
- Bandini Domenico, 110
- Baratto Anna Fontes, 61n
- Barberis Walter, 436n
- Barbi Michele, 76n
- Barbutto Gennaro, 217n
- Barducci Roberto, 33n
- Barkey Karen, 420n
- Baron Hans, 21n, 22n, 31n, 32n, 38 e n., 147, 159n, 474 e n.
- Barquinero Sara, 477n
- Barthas Jérémie, 188n
- Bartoli Langeli Attilio, 46n, 266n
- Bartoli Lorenzo, 215n
- Bartolo da Sassoferrato, 8, 10, 15 e n., 16n, 18, 21, 58, 59, 86, 123 e n., 124, 125 e n., 126 e n., 128-129, 155, 156 e n., 157, 158n, 261, 372-374, 472, 475
- Bauer Stefan, 219n

- Bausi Francesco, 197n, 203n, 206n, 230n
- Bautz Friedrich W., 341n
- Baxandall Michael, 46n
- Bayle Pierre, 241 e n., 242 e n., 243 e n.
- Bazzicchi Oreste, 352n
- Beccadelli Antonio, *detto* il Panormita, 342 e n., 344 e n., 345-348, 349 e n., 350-352, 353 e n., 355 e n., 356, 357 e n., 358, 359 e n., 360-364, 366
- Becchi Ricciardo, 218n
- Beiner Ronald, 198n
- Bejczy Istvan P., 146n
- Belich James, 49n
- Bellanti Lucio, 227
- Bellarmino Roberto, 291
- Bellomo Manlio, 435n
- Bellondi Jacopo, *detto* Puccio, 69n, 70-71
- Belluga Pere, 386 e n.
- Beltrami Pietro, 68n
- Bendiscoli Mario, 248n
- Benedittini Pierre, 295n
- Benigno Francesco, 462n
- Bentivoglio Guido, 274n
- Bentley Jerry H., 49n, 341n
- Benzoni Gino, 267n
- Berengo Marino, 44n
- Berenson Bernard, 38
- Berger Peter, 189 e n
- Berkowitz David R., 311n
- Berlin Isaiah, 398
- Berman Sheri, 428n
- Bernardino da Feltre, 218n
- Bernardino da Siena, santo, 218n
- Beroardi Guglielmo, 69n
- Berra Claudia, 75n
- Bertelli Sergio, 31n, 167n
- Besold Christoph, 271
- Besomi Ottavio, 341n, 361n
- Bettetini Maria, 205n, 208n
- Bhargava Rajeev, 190n
- Bianchi Luca, 210n
- Bianchin Lucia, 16n, 272 e n.
- Biasori Lucio, 200n, 222n, 224n
- Bicker Andreis, 280-281
- Bindo di Cione del Frate, 57, 59, 86
- Biondo Flavio, 161
- Bisconti Donatella, 98n
- Black Anthony, 53 e n., 132 e n.
- Black Robert, 46n, 354n
- Blado Antonio, 203 e n., 238
- Blitzer Charles, 271n
- Blockmans Wim, 459n
- Blom Hans W., 313n
- Blythe Janet M., 140n
- Bobbio Norberto, 287n, 317n
- Boccaccio Giovanni, 89, 214, 218, 220 e n.
- Boccalini Traiano, 265, 273, 274 e n., 275-276, 277 e n., 278 e n.
- Bock Gisela, 187n, 273n
- Bodin Jean, 27 e n., 246, 266, 268 e n., 269 e n., 270
- Boldrick Stacy, 205n
- Bonfadio Giuseppe, 267 e n.
- Bonifacio VIII, papa, 246
- Borgia Cesare, *detto* il Valentino, 166, 169, 171, 173
- Bornitz Jacob, 271
- Borrelli Gianfranco, 298n, 301n, 303n, 304n, 308n, 313n
- Borrello Camillo, 252
- Borsa Paolo, 60n, 66n, 69n, 74, 75n
- Botero Giovanni, 295n, 296 e n., 297, 300n, 301n, 303 e n., 304 e n.,

- 305 e n., 306 e n., 307 e n., 308-309, 312, 481-482
- Botticelli Sandro, 218 e n.
- Bourin Monique, 121n
- Boutruche Robert, 451 e n.
- Bracali Marco, 238n
- Bracci Braccio, 94
- Bracciolini Poggio, 152, 159, 160 e n., 161-163, 239n, 348
- Brambilla Ageno Franca, 81n, 95n
- Brambilla Elena, 462n
- Brandini Ciuto, 92
- Braudel Fernand, 408n, 412 e n., 413, 426 e n., 428n, 432n, 437, 438n, 439, 440n, 444 e n.
- Brett Annabel, 135n
- Brigida di Svezia, santa, 287
- Brown Alison, 36 e n., 195n, 222n, 233n
- Brown Elisabeth A. R., 439n
- Brubaker Leslie, 205n
- Brucker Gene A., 112n, 114n
- Brugnolo Furio, 65n, 87n, 88n
- Brunetto Latini, 57, 59, 61, 65, 67, 75, 78, 87, 375 e n.
- Bruni Francesco, 482n
- Bruni Leonardo, 112, 120 e n., 152, 159, 161, 234
- Brunkhorst Hauke, 192n
- Brunner Otto, 43, 408n
- Bruno Giordano, 231
- Bruscagli Riccardo, 104n
- Bruto Marco Giunio, 152, 155
- Brutus Stephanus Junius, 270, 321, 322 e n.
- Buber Martin, 285
- Buddensieg Tilmann, 208n, 209n, 213n, 215n
- Bufano Rossella, 303n
- Bullard Melissa M., 46n
- Buofante Pietro, 212n
- Burckhardt Jacob, 30 e n., 31, 32n
- Burke Peter, 30n, 46n, 279 e n., 280-281
- Cacciari Massimo, 285n
- Caferro William, 50n, 51n
- Caglioni Francesco, 29n
- Calà Carlo, 255
- Calasso Francesco, 26 e n., 60, 61n, 82n
- Cambi Maurizio, 286 e n.
- Cammarosano Paolo, 52n
- Campanella Tommaso, 286, 287 e n., 288 e n., 289-294
- Campanelli Maurizio, 161n
- Campi Alessandro, 296n
- Campos Boralevi Lea, 267n, 272n
- Canellas Beatriz, 389 e n.
- Canfora Davide, 160n
- Canfora Luciano, 427n
- Cangrande I della Scala, 87-88, 96, 99
- Canning Joseph, 21n, 125n
- Canoniero Pietro Andrea, 265 e n., 266 e n., 267n, 268, 269 e n., 270-271, 272 e n., 273 e n.
- Cantelli Gianfranco, 241n
- Cantimori Delio, 31n, 37 e n., 41n
- Cantù Francesca, 462n
- Canziani Guido, 240n
- Capasso Bartolomeo, 387n
- Capasso Niccolò, 256
- Capece Galeota Fabio, 253
- Capello Guglielmo, 215n
- Capobianco Francesco, 252
- Caporali Riccardo, 178n
- Cappelli Guido, 22n, 49n, 52n, 101 e n., 222n, 342n, 345n, 352n, 357n, 360n, 368n, 436n, 477n, 479n

- Capponi Capponcino, 112
 Caravita Niccolò, 256
 Cardano Girolamo, 238 e n., 239n,
 240 e n.
 Cardini Roberto, 98n
 Carlo di Valois, 72
 Carlo II, *detto* il Calvo, imperatore,
 449
 Carlo IV di Boemia, imperatore, 86,
 89, 91, 96, 99, 101
 Carlo Magno, imperatore, 447, 449
 Carlo V, imperatore, 22 e n., 23,
 246n, 272n, 462n, 463
 Carlo VIII di Valois, re di Francia,
 72, 183
 Carmody Francis J., 68n
 Carothers Thomas, 417n, 421n, 423 e
 n., 424n
 Carrai Stefano, 57
 Cartesio Renato, 294
 Casadei Alberto, 83n, 85n
 Casagrande Carla, 60n, 61n
 Casanova Rose, 189 e n.
 Casapullo Rosa, 482n
 Casella Laura, 383n
 Cassio Longino Gaio, 152, 155
 Castelnuovo Enrico, 46n
 Castelnuovo Guido, 31n, 32n, 46n
 Caterina da Siena, santa, 287, 291
 Cavalcanti Giovanni, 111 e n., 112 e
 n., 113, 114 e n., 117 e n., 118 e
 n., 119-120, 123
 Celenza Christopher, 38n
 Centelles Jordi de, 354n
 Ceppa Leonardo, 193n
 Cervelli Innocenzo, 223n
 Cesare Gaio Giulio, 98, 103, 148-
 152, 155-163, 343 e n., 344, 446-
 447
 Chaballe Polycarpe, 375n
 Chabod Federico, 31 e n., 32 e n., 33,
 36-37, 39, 458
 Chazelle Celia M., 208n
 Cheneval Francis, 23n
 Cherubini Giovanni, 121n
 Chiaramonti Scipione, 308
 Chiesa Paolo, 77n
 Chignola Sandro, 367n
 Chioccarello Bartolomeo, 249n, 250n
 Chittolini Giorgio, 16n, 17n, 39n, 43
 e n., 44 e n., 407 e n., 408 e n.,
 409, 410 e n., 411, 433 e n., 434,
 435n, 436 e n., 438, 454, 473,
 474n
 Christian David, 49n
 Ciappelli Giovanni, 40n
 Ciaramelli Fabio, 328n
 Ciccarelli Antonella, 277n
 Cicerone Marco Tullio, 133, 136, 137
 e n., 138 e n., 139, 142 e n., 143-
 145, 149-150, 153-154, 157-159,
 162, 200, 232, 309, 350n, 374,
 379
 Cinelli Luciano, 217n
 Cino da Pistoia, 18, 24, 85 e n.
 Cione Baglioni, 69n, 70
 Cipriani Giovanni, 199n, 234n
 Claeys Bouúaert Fernand, 248n
 Clancy Michael, 46n
 Clark Stuart, 183n
 Clavero Bartolomé, 459 e n., 460
 Clay Richard, 205n
 Clemente IV, papa, 70
 Clemente V, papa, 76
 Clemente VII, antipapa, 95
 Clemente VIII, papa, 258
 Clemente X, papa, 255
 Clemente XIV, papa, 247n

- Clerici Alberto, 282 e n.
 Coccoli Lorenzo, 313n
 Cohen Jean, 192n
 Cola di Rienzo, 58, 102
 Coleman Janet, 144n
 Colli Vincenzo, 20n
 Collier David, 471n
 Collins Anthony, 243
 Colombo Cristoforo, 225n
 Colorni Vittore, 20n
 Comba Rinaldo, 48n
 Compagni Dino, 77, 93
 Comparato Vittor Ivo, 266n
 Condren Conal, 140n
 Connell William, 45n, 198n, 236n
 Connolly Joy, 138n
 Conrad Sebastian, 49n
 Conring Hermann, 310
 Constable Giles, 20n
 Constant Benjamin, 37
 Conte Emanuele, 20n
 Conti Daniele, 231n
 Conti Vittorio, 267 e n., 282n
 Contini Gianfranco, 62n, 76 e n., 103
 Continisio Chiara, 282n, 295n, 303n
 Contreras-Vejar Yuri, 237n
 Copeland Rita, 144n
 Copernico Niccolò, 288n
 Coppini Donatella, 162n
 Cornelio Tommaso, 256
 Corner Federico, 279n
 Corner Giovanni I, doge di Venezia, 279
 Corradino di Svevia, 67-68
 Corrao Pietro, 48
 Corrias Anna, 183n
 Corsi Giuseppe, 57n, 89n, 94n, 97n, 214n
 Cortese Ennio, 25n, 372 e n.
 Cospito Giuseppe, 178n
 Costa Pietro, 15n, 19 e n., 25n, 28n, 51n
 Costantino Flavio Valerio Aurelio, imperatore, 341
 Costanza II di Sicilia, 340
 Coulet Noël, 43n
 Craven William G., 215n
 Crawford Sally, 39n
 Crémoux Françoise, 18n, 22n
 Crisciani Chiara, 61n
 Croce Benedetto, 41n, 343n
 Crouzet Denis, 31n
 Curlo Giacomo, 353 e n.
 Cutinelli-Rèndina Emanuele, 178n, 195n, 223n, 233n, 236n
 D'Agostino Guido, 345n, 368n, 384n, 389n
 D'amico Carlos, 23n
 D'Ancona Alessandro, 57n, 97n
 D'Andrea Francesco, 245, 256
 D'Anna Vincenzo, 251
 D'Elia Anthony F., 219n
 Dal Santo Matthew, 208n
 Damhouder Joos de, 272 e n.
 Daniele Antonio, 97n
 Dante Alighieri, 21, 23 e n., 66, 72-74, 75 e n., 76-82, 83 e n., 84-85, 99-100, 146, 152, 218, 236n
 Dauchy Serge, 27n
 Davanzati Chiaro, 64, 69n
 Davidsohn Robert, 72n
 de Curtis Camillo, 252
 de Divitiis Bianca, 29n
 De Ferraris Antonio, *detto* il Galateo, 380
 de Grassis Angelo, 350
 de Grazia Sebastiano, 197n
 de Leonardis Francesco, 251

- De Luca Stefano, 296n
 De Lucca Jean-Paul, 286 e n.
 De Mas Enrico, 239n
 De Mattei Rodolfo, 300 e n.
 De Ponte Giovan Francesco, 256-257, 258 e n., 259-264
 De Robertis Domenico, 76n
 De Sanctis Francesco, 41n
 De Vergottini Giuseppe, 18n
 De Vincentiis Amedeo, 48n
 De Vries Hent, 192n
 De Witt Johann, 281
 Degl'Innocenti Luca, 219n
 Dei Benedetti, 33 e n., 34-36
 Del Lucchese Filippo, 171n
 Del Riccio Baldi Pietro, 233
 Del Treppo Mario, 48, 382 e n., 390n
 Della Casa Giovanni, 303
 della Marra Camillo, 254
 Della Misericordia Massimo, 374n
 Delle Donne Fulvio, 48n, 213n, 339n, 340n, 342n, 349n, 350n, 359n, 360n, 361n, 364n, 365n, 378n, 388n, 475n
 Descamps Olivier, 16n
 Descendre Romain, 175, 176n, 295n, 306n
 Dessì Rosa Maria, 48n
 Di Bello Anna, 269n
 Di Capua Leonardo, 256
 Di Costanzo Angelo, 355n
 di Costanzo Fulvio, 254
 di Leo Rita, 415n, 417n
 Di Meglio Rosalba, 349n
 Di Sotto Nicoletta, 419n
 di Stefano Giuseppe, 354n
 Diacciati Silvia, 72n, 79n, 108n
 Dilcher Gerhard, 17n, 20n, 26n
 Dini Vittorio, 305n
 Dionisotti Carlo, 41n, 187n
 Dios de Salustiano, 472n
 Dolcini Carlo, 18n
 Dolezalek Gero, 20n
 Domenico di Guzmán, santo, 236 e n.
 Dominici Giovanni, 215n, 216 e n., 217
 Donà Leonardo, 267n
 Dondi Giovanni, 97
 Dossetti Giuseppe, 334, 335 e n.
 Dotti Ugo, 101n, 209n, 210n
 Dreitzel Horst, 311n
 Drogin Marc, 204n
 Dursteler Eric R., 225n
 Duso Giuseppe, 399n
 Eckhart J. Georg, 214n
 Eder Klaus, 189n
 Egidi Francesco, 62n
 Egidio Romano, 19
 Elias Norbert, 302n
 Elliott John H., 42 e n., 44, 461
 Elsner Jas, 39n
 Eltsin Boris, 424, 427, 456
 Émery Jacques-André, 2431, 244n
 Engels Friedrich, 395
 Enrico VII, re d'Inghilterra, 21n, 373n
 Epicuro, 194
 Erasmo da Rotterdam, 23, 276 e n., 277n
 Ernst Germana, 287 e n., 289n
 Este Leonello d', marchese di Ferrara, 159
 Este Niccolò III d', marchese di Ferrara, 215n
 Etelberto del Kent, 207n
 Euclide, 318
 Eugenio IV, papa, 340, 341
 Evans Peter B., 431n

- Fabbri Renata, 98n
 Facio Bartolomeo, 342 e n., 355n, 361
 Faini Enrico, 61n
 Falzone Paolo, 83n
 Faraglia Nunzio F., 340n
 Farnese Alessandro, 265
 Fasano Guarini Elena, 43 e n., 44 e n., 273n
 Fazio degli Uberti, 57, 86, 89, 91 e n., 214 e n., 215 e n.
 Febvre Lucien, 29n
 Federici Vescovini Graziella, 225n, 226n
 Federico I Barbarossa, imperatore, 20 e n.
 Federico II di Svevia, imperatore, 19, 64, 78-79, 360
 Fenzi Enrico, 61n, 79n, 101n
 Feo Michele, 162n
 Ferente Simona, 51n, 53 e n.
 Ferrando Martínez Jesus E., 389 e n.
 Ferrara Alessandro, 193n
 Ferrara Sabrina, 85n
 Ferraù Giacomo, 341n, 354n, 361n, 362n
 Ferrer Vincenzo, santo, 287, 291
 Ferroni Giulio, 167n
 Feuerbach Ludwig, 194
 Ficino Marsilio, 23, 183 e n.
 Field Arthur, 111n, 114n
 Figliuolo Bruno, 349n
 Figorilli Maria Cristina, 199n, 275n
 Filippini Elisabetta, 359n
 Filippo IV, re di Francia, *detto* il Bello, 76-77
 Finzi Claudio, 373n
 Fioravanti Gianfranco, 23n, 24n, 60n
 Fioravanti Maurizio, 272n, 466, 467, 468
 Fiorentini Luca, 83n
 Firpo Luigi, 31n, 274n, 277n, 287 e n., 290 e n., 291, 300n, 350n
 Fleisher Martin, 171n
 Fleming Donald, 39n
 Flores d'Arcais Paolo, 193n
 Fois Mario, 341n, 361n
 Folena Gianfranco, 65n
 Fontana Alessandro, 167n, 178n, 196n
 Fontana Benedetto, 196n
 Fontana Giovanni, 41n
 Formigari Lia, 331n
 Foronda François, 25n
 Foucault Michel, 194, 296n, 301 e n., 306n, 314 e n.
 Fourier Charles, 394
 Fournel Jean-Louis, 18n, 22n, 46n, 196n, 217n, 219n, 286 e n., 291n
 Frajese Vittorio, 286 e n.
 Franceschi Franco, 121n
 Francesco d'Assisi, santo, 236 e n.
 Francesco da Carrara, 101n
 Francesco di Vannozzo, 97 e n.
 Francesco I, re di Francia, 22
 Francioni Gianni, 178n
 Freedberg David, 205n
 Frescobaldi Lambertuccio, 69n
 Frescobaldi Matteo di Dino, 88
 Fried Johannes, 341n
 Frosini Fabio, 171n, 178n, 196n
 Frosini Vittorio, 28n
 Frugoni Chiara, 86n, 211n
 Fubini Riccardo, 30n, 38n, 40, 41n, 42, 217n, 341n, 360n, 368n, 478n
 Fueter Eduardo, 342n
 Fukuyama Francis, 416, 420 e n.

- Furlan Francesco, 101n
 Fustel De Coulanges Numa Denis,
 406, 412, 427, 437 e n., 438, 439
 e n., 440 e n., 441-444, 445n, 447
 e n., 448-449, 451-455
 Gaeta Franco, 100n, 341n
 Gaffuri Laura, 359n
 Gagliano Marina, 61n, 95n, 96
 Gaida Giacinto, 219n
 Gaille-Nikodimov Marie, 195n, 269n
 Gaiter Luigi, 375n
 Galasso Giuseppe, 264, 343n, 382n,
 457 e n., 462n
 Galluppo Cesare, 254
 Gamberini Andrea, 30n, 41n, 45 e n.,
 125n
 Gardi Andrea, 39n
 Garfagnini Gian Carlo, 291n
 Garin Eugenio, 30n, 37 e n., 41n,
 111n, 147, 167n, 203n, 207n,
 219n, 225n, 226n, 228n, 230n,
 231n
 Garin Maria, 432n
 Garnett George, 145n
 Garofalo Biagio, 256
 Gattinara Mercurino, 23 e n.
 Genet Jean-Philippe, 25n, 43 e n.,
 125n, 459n
 Gentile Marco, 41n, 43n
 Gentile Sebastiano, 168n
 Geri Lorenzo, 52n, 65n, 69n
 Germano Giuseppe, 353n
 Gerratana Valentino, 182n
 Geuna Marco, 178n
 Gewirth Alan, 134n, 145 e n.
 Ghiberti Lorenzo, 215n
 Ghiglieri Paolo, 168n
 Giacomo da Carrara, 131
 Giannini Massimo Carlo, 248n
 Giannone Pietro, 245, 256
 Giano della Bella, 59, 126-127
 Gibbon Edward, 29
 Gierke Otto, 16 e n., 43, 125n
 Gilly Patrick, 21n
 Gilmore Myron P., 21n, 22n, 167n
 Ginzburg Carlo, 167n, 196n
 Giolitti Antonio, 16n
 Giorgini Giovanni, 198n
 Giovanni da Capestrano, santo, 218n
 Giovanni da Viterbo, 351 e n.
 Giovanni di Salisbury, 62, 206n, 209
 e n., 210 e n., 214 e n., 242, 243 e
 n., 351 e n., 472
 Giovanni di Siviglia, 226n
 Giovanni I, re di Boemia, 88
 Giovanni XXII, papa, 88
 Giovio Paolo, 239n
 Giulio II, papa, 169-170, 247n
 Giunta Claudio, 24n, 66n, 76n
 Giuntini Chiara, 243n
 Giura Longo Raffaele, 248n
 Giustiniano Flavio Pietro Sabbazio,
 imperatore, 15, 24, 83, 348
 Gombrich Ernst H., 38
 Gómez Ramos Antonio, 368n, 479n
 Gorbačëv Michail, 430n, 456
 Gorni Guglielmo, 73n
 Goste Pierre, 241n
 Gradenigo Giovanni Girolamo, 243n
 Gramsci Antonio, 178 e n., 182 e n.
 Granada Miguel A., 222n
 Grassi Ernesto, 41n
 Gregorio di Nazianzo, santo, 238n
 Gregorio di Oxford, maestro, 211 e n.
 Gregorio IX, papa, 246
 Gregorio Magno, 157 e n., 158n, 194-
 195, 205-206, 207 e n., 208 e n.,
 209 e n., 210-218, 219 e n., 238-

- 239, 240 e n., 241 e n., 242 e n.,
243 e n., 244 e n.
- Gregorio VII, papa, 246
- Gregorio XI, papa, 94-96
- Gregorio XIII, papa, 247n
- Gregorio XIV, papa, 251, 261
- Gregory Tullio, 240n
- Grellard Christophe, 209n, 210n
- Grendler Marcella T., 119n
- Grenzmann Ludger, 216n
- Grévin Benoît, 52n
- Grilli di Cortona Pietro, 419n
- Grillo Paolo, 47n
- Grimaldi Costantino, 256
- Grimaldi Marco, 67n, 69n, 87n
- Gritti Andrea, 267n
- Grossi Paolo, 51n
- Grozio Ugo, 243n, 297
- Grześkowiak-Krwawicz Anna,
273n
- Gualterotti Federigo, 69n
- Gualtieri di Brienne, duca d'Atene,
92, 120-121, 127-128
- Guarino Veronese 159, 160 e n.,
161, 219 e n.
- Guarnieri Adriano, 189n
- Guglielmino degli Ubertini, 64
- Guicciardini Francesco, 30, 35,
36n, 99, 103 e n., 239, 303, 482
- Guidi Andrea, 188n
- Guido Novello da Polenta, signore
di Ravenna, 66
- Guittone d'Arezzo, 61-67, 71, 73,
88, 104
- Guldi Jo, 413 e n., 414n
- Gulia Luigi, 217n
- Guthmüller Bodo, 216n
- Guzmán y Pimentel Gaspar de, con-
te di Olivares, 464
- Habermas Jürgen, 189n, 190, 191 e
n., 192, 193 e n.
- Hale John R., 132n
- Hankins James, 38n, 111n, 147n,
148n, 153n, 161n, 162n
- Harrington James, 238, 242, 271 e n.,
312
- Hatfield Rab, 218n
- Hausmann Frank R., 215n
- Hegel Georg W. F., 393, 396 e n.,
397, 399 e n., 400 e n.
- Hellman Joel, 423n
- Hemand-Shebat Laure, 214n
- Herklotz Ingo, 217n
- Hernando Sanchez Carlos J., 383n,
462n
- Herold Johannes, 23
- Hespanha Antonio Manuel, 459 e n.
- Higden Ranulfo, 212n
- Highfield John Roger L., 132n
- Hillard Caroline S., 233n
- Hintze Otto, 43
- Hobbes Thomas, 194, 294, 297, 317-
321
- Hofmann Hasso, 126 e n.
- Høibraaten Helge, 192n
- Holenstein Andre, 282n
- Holmes Catherine, 51 e n.
- Homes Dudden Frederick, 213n
- Honneth Axel, 393 e n., 394, 398-399
- Honohan Iseult, 143n
- Hont Istvan, 310n, 311
- Horkheimer Max, 167n
- Hough Jerry, 430n
- Hunt Edmund, 216n
- Huntigton Samuel P., 416n, 419n
- Huston Pieter, 241n
- Huygens Robert B. C., 211n
- Hyde John K., 131n, 132n

- Iacono Antonietta, 48n, 339n, 345n,
346n, 349n, 362n, 365n
- Ianziti Gary, 120n
- Ikas Wolfgang-Valentin, 212n
- Imbriani Cesare, 252
- Inghilfredi da Lucca, 68
- Inglese Giorgio, 167n, 195n, 196n
- Innocenzo III, papa, 246
- Ippocrate, 265, 271
- Isnardi Parente Margherita, 27n, 276n
- Itlodeo Raffaele, 277-278
- Jaucourt Louis de, 242 e n.
- Jöcher Christian Gottlieb, 272n
- Johnston David, 196n
- Jones Geraint, 423n
- Jones Philip, 29 e n.
- Jordan William C., 19n
- Jourdain de l'Isle, 72
- Kant Immanuel, 191n, 333
- Kantorowicz Ernst H., 19 e n., 125n,
377n, 476n
- Kaufmann Daniel, 423n
- Kelley Donald, 478n
- Kelsen Hans, 28 e n., 82n
- Kent Dalen, 111n, 112n, 114n
- Kepel Gillet, 189n
- Kervegan Jean-François, 400n
- Khasim Karaman, 33
- Kim Anna M., 205n
- Kirshner Julius, 225n
- Knapton Michael, 39n
- Knuth Rebecca, 204n
- Koberger Anton, 217n
- Koch Bettina, 138n
- Kohn Jerome, 395, 396n
- Krastev Ivan, 423n
- Kreide Regina, 192n
- Kristeller Paul Oskar, 38
- Kuydale Ann, 209n
- Kwak Jun-Hyeok, 139n
- La Boétie Etienne de, 327, 328 e n.,
329-330
- Laborde Cecile, 192n
- Lachaud Frédérique, 209n, 210n
- Lafonte Cristina, 192n
- Laks Andre, 143n
- Lamberti Jean-Claude, 18n
- Lambertini Roberto, 60n
- Lami Giovanni, 213n
- Lanaro Paola, 414n
- Landi Sandro, 184n, 225n
- Lanza Lidia, 60n
- Las Casas Bartolomé de, 225
- Lattarulo Alessandro, 192n
- Lauro Agostino, 246 e n.
- Law John E., 29n, 46n
- Lazzarini Isabella, 29n, 30n, 42n, 45n,
46n, 47n, 51n, 52n, 365n, 478n
- Lazzeri Christian, 300n
- Le Goff Jacques, 87n
- Leclerc Élise, 111n,
- Ledesma Joseph de, 248n
- Lee Alexander, 48n, 144n
- Leibfried Stephan, 418n
- Leonardo da Vinci, 233n
- Leone di Orvieto, 213n, 214
- Lepsius Susanne, 26n
- Levi Ezio, 57n, 97n
- Levitsky Steve, 417n
- Leyser Conrad, 19n
- Lindemann Mary, 281n
- Linder Ammon, 210n
- Linz Juan, 418 e n., 419, 420n
- Lipsio Giusto, 309, 313n
- Livio Tito, 173, 206, 215n, 216-217,
220n, 232 e n., 241-243, 309
- Locke John, 320, 330, 331 e n., 333-
334, 395

- Lodone Michele, 217n
 López Ródriguez Carlos, 387, 388n
 López y Martínez Juan Luis, 248n
 Lorenzetti Ambrogio, 86
 Lorenzi Cristiano, 89n, 90
 Loschi Antonio, 92, 98 e n.
 Luca da Penne, 82n, 117n
 Lucano Marco Anneo, 234 e n.
 Lucrezio Tito Caro, 194
 Ludovico il Pio, re dei Franchi, 449
 Ludovico IV il Bavaro, imperatore, 89-91, 99, 137, 142
 Luigi XII, re di Francia, 173
 Luigi XIV, re di Francia, *detto* il Re Sole, 290
 Lyotard Jean-François, 410n
 Macchia Giovanni, 309n
 Machiavelli Bernardo, 200n
 Machiavelli Niccolò, 99, 103, 162-163, 165 e n., 166, 167 e n., 168 e n., 169 e n., 171, 173, 175, 177, 178n, 179, 181 e n., 183, 184, 186, 187 e n., 188 e n., 194, 195 e n., 196 e n., 197 e n., 198, 199 e n., 200-201, 202 e n., 203 e n., 204-205, 206 e n., 207n, 213n, 214, 216, 217n, 218 e n., 219n, 220 e n., 221, 222 e n., 223 e n., 224 e n., 225-226, 227 e n., 228 e n., 229 e n., 230, 231 e n., 232-235, 236 e n., 237-238, 239 e n., 240 e n., 241n, 244 e n., 271, 273 e n., 275, 291, 300 e n., 303, 309, 322, 351, 474 e n.
 Macrobio Ambrogio Teodosio, 200n
 Maffettone Sebastiano, 191n
 Maffia Scarati Irene, 61n
 Maggi Armando, 183n
 Maggini Francesco, 61n
 Maio Giuniano, 380
 Maire Vigueur Jean-Claude, 47n
 Maissen Thomas, 213n, 282n
 Majello Carlo, 256
 Majocchi Piero, 97n
 Mallett Michael E., 35n
 Mancini Susanna, 192n
 Manconi Francesco, 462n
 Manetti Giannozzo, 239n, 364
 Manfredi di Svevia, re di Sicilia, 64, 67-68, 72, 78-79, 340
 Mansfield Harvey, 296n
 Mansi Pietro, 373n
 Maravall José Antonio, 459, 460, 464 e n.
 Marchand Jean-Jacques, 167n
 Marchionne di Coppo Stefani (Bonaiuti Baldassarre), 93 e n., 120, 121 e n., 122-123, 125-126, 128
 Marco Aurelio Antonino Augusto, imperatore, 211
 Marcocci Giuseppe, 224n
 Marcozzi Luca, 83n
 Margolis Oren J., 30n, 52n
 Margueron Claude, 62n
 Mari Michele, 75n
 Marin Martinez Tomás, 248n
 Mario Gaio, 103
 Markus Robert A., 207n, 208n
 Marongiu Antonio, 386n, 388
 Marrani Giuseppe, 66n
 Marsilio da Padova, 129 e n., 131-136 e n., 137 e n., 138 e n., 139-143, 144 e n., 145-146
 Martelli Mario, 180n, 481
 Marti Mario, 85n
 Martines Lauro, 218n
 Martínez Millán José, 248n
 Martino V, papa, 247n, 340

- Martorel Udina Frederic, 389 e n.
 Marx Karl, 194, 394-395, 396 e n., 410n
 Mascherpa Giuseppe, 87n
 Mastino della Scala, 88-89, 92
 Masucci Giovanni, 437n, 440n
 Maxson Brian Jeffrey, 30n, 52n, 364n
 Mazzarino Giulio, 309 e n.
 Mazzetti Roberto, 178n
 Mazzoleni Jole, 390n
 McCormick John P., 195n
 Medici Cosimo de', *detto* il Vecchio, 113
 Medici Giovanni di Bicci de', 113, 116, 117n
 Medici Lorenzo de', *detto* il Magnifico, 34, 35n, 36, 72, 103
 Medici Lorenzo di Pier Francesco de', *detto* il Popolano, 225n
 Medin Antonio, 97n, 98n
 Megill Allan, 49n
 Meinecke Friedrich, 299n, 301
 Mellito di Canterbury, santo, 207
 Melosi Laura, 275n
 Mendle Michael, 312n
 Menichetti Aldo, 64
 Ménissier Thierry, 195n, 217n
 Merlini Francesco, 255
 Merola Alberto, 377n
 Mésoniat Claudio, 216n
 Messahalla, 225
 Mews Constant J., 208n
 Michele di Lando, 118-120
 Michelet Jules, 29
 Miglio Gianfranco, 432, 433n, 444
 Miglio Massimo, 58n
 Migne Jacques-Paul, 207n
 Milani Giuliano, 61n
 Milton John, 242
 Mineo E. Igor, 38n, 52n, 60n, 115n, 125n, 377n, 382n
 Minetti Francesco F., 69n
 Miroballo Antonio, 255
 Moatti Claudia, 52n, 377n
 Molà Luca, 41n
 Molay Jacques de, 76
 Molho Anthony, 17n, 39n, 44n, 407n, 474n
 Monachi Ventura, 88 e n.
 Montag Warren, 171n
 Montaigne Michel de, 276, 327
 Montano Orazio, 253
 Monte Andrea, 68-71
 Montevecchi Alessandro, 202n
 Montorzi Mario, 377n
 Morçay Raoul, 352n
 Moreno-Riaño Gerson, 134n
 Moretti Mauro, 31n
 Morfino Vittorio, 171n, 178n
 Mormile Gian Luigi, 253
 Moro Tommaso, 276 e n., 277 e n., 278 e n., 286, 288, 293-294
 Moscati Ruggero, 389n, 390n
 Mosse George, 311
 Moudarres Andrea, 50n
 Mousnier Roland, 458
 Mozzarelli Cesare, 282n
 Muecke Frances, 161n
 Muir Edward, 39n
 Mulieri Alessandro, 144n
 Mun Thomas, 282
 Murgia Giovanni, 462n
 Musi Aurelio, 434 e n., 438, 440n, 457n, 462n, 465n
 Musto Dora, 390n
 Mutini Claudio, 111n
 Muto Giovanni, 377n, 462n
 Muzzarelli Maria Giuseppina, 218n

- Najemy John M., 72n, 93n, 107 e n,
108-110, 111n, 114n, 127n, 178n,
195n, 197n, 224n, 228n
- Namia Giacinto, 149n
- Nancy Micheal, 46n
- Nardella Cristina, 211n, 212n
- Naz Raoul, 248n
- Nederman Cary J., 135n, 138n, 140n,
144n, 146n, 209n
- Neil Bronwen, 208n
- Neri Demetrio, 325n
- Niccoli Piero, 225n
- Niccolò da Uzzano, 118
- Nietzsche Friedrich, 194, 198
- Novati Francesco, 110n
- Nozzoli Anna, 104n
- Nubola Cecilia, 374n
- Numa Pompilio, re di Roma, 197
- O' Donnel Guillermo, 421n, 422 e n.,
424 e n.
- Oestreich Gerhard, 302n
- Olzina Giovanni, 345, 347
- Onorio Flavio, imperatore, 359
- Orlando da Chiusi, 65n
- Orlanduccio Orafo, 68
- Orsini Raimondo, 373
- Ottokar Nicola, 127n
- Ottone I di Sassonia, imperatore, 90
- Oudin Remi-Casimir, 243n
- Ovidio Publio Nasone, 218
- Owen Robert, 394
- Padgen Anthony, 478n
- Padgett John, 46n
- Paganini Gianni, 240n, 241n
- Pagnotta Linda, 89n
- Pallamidesse Bellindote, 68
- Palmieri Matteo, 482
- Palumbo Curzio, 257
- Palumbo Giovanni, 482n
- Pandolfi Alessandro, 297n
- Panofsky Erwin, 38
- Panuccio del Bagno, 65
- Paoli Maria Pia, 217n
- Paolo II, papa, 247n
- Paolo III, papa, 247n
- Paolo V, papa, 247n, 257-258
- Parel Anthony J., 167n
- Parent Sylvain, 15n
- Parente Fausto, 267n
- Paride dal Pozzo, 371, 373 e n., 374,
378
- Parikh Sunita, 420n
- Parker Henry, 312
- Parks Tim, 218n
- Parodi Ernesto G., 81n
- Parsons William, 195n
- Pasciuta Beatrice, 388n
- Pasquini Emilio, 22n, 98n
- Pastore Stocchi Manlio, 350n
- Paton Bernardette, 29n
- Patrizi Francesco, 163 e n., 375-376
- Pedullà Gabriele, 222n, 474n
- Pellegrini Francesco, 81n
- Pepoli Taddeo, 84n
- Perelli Luciano, 138n
- Perrone Compagni Vittoria, 230n,
231n
- Pesiri Giovanni, 213n
- Petralia Giuseppe, 37n, 41n, 83n
- Petrarca Francesco, 84n, 87, 91, 98-
99, 101 e n., 102-105, 149 e n.,
150-152, 162, 476n, 477, 480
- Petrucchi Armando, 46n
- Pette Marcellino, 64
- Piccini Daniele, 85n
- Piccinni Gabriella, 66n
- Pico della Mirandola Giovanni, 227
- Pierre d'Ailly, 225-226, 228

- Pietragalla Daniela, 355n
 Pietro d'Abano, 225
 Pietro di Villarsa, 353
 Pincin Carlo, 203n
 Pinto Giuliano, 121n
 Pio IX, papa, 248n
 Pio V, papa, 247, 250-251
 Pirovano Donato, 85n
 Pittaluga Stefano 101n
 Pizzoni Giovan Battista, 287
 Platina, Bartolomeo Sacchi *detto* il, 206n, 219 e n., 239n, 242, 243 e n.
 Platone, 200, 239, 320
 Plinio Gaio Cecilio Secondo, *detto* il Giovane, 350n
 Plutarco, 149
 Pocock John G. A., 38 e n., 147, 171n, 173, 313n, 475n
 Polastron Lucien X., 204n
 Polibio, 200, 269
 Polidori Filippo L., 112n
 Poliziano, Angelo Ambrogini *detto* il, 233
 Polono Martino, 212 e n., 213 e n., 214
 Pompeo Faracovi Ornella, 227n
 Pompeo Gneo, 150-151, 155-156
 Pomponazzi Pietro, 230 e n., 231n
 Pontano Giovanni, 163, 228n, 239n, 350n, 357n, 369, 372-373, 377-378, 380, 478n
 Pontieri Ernesto, 339n, 386n
 Poole Thomas, 311
 Porta Giuseppe, 58n, 94n, 127n
 Portinaro Pier Paolo, 221n, 296n
 Porzio Lucantonio, 256
 Post Gaines, 303n
 Prak Maarten, 282n
 Prandi Alfonso, 173n
 Pratente Johannes, 219n
 Prätorius Martinus, 271
 Preiswerk Eduard, 340n
 Preus Samuel, 196n
 Preziuso Giovan Camillo, 258
 Princin Carlo, 167n
 Procacci Giuliano, 308n
 Procaccioli Paolo, 275n
 Prodi Paolo, 22n, 285 e n., 286 e n.
 Properzio Sesto Aurelio, 218
 Prosperi Adriano, 480
 Pucci Antonio, 89, 91
 Pulci Luigi, 230 e n.
 Purdy Moudarres Christiana, 50n
 Putin Vladimir, 456
 Quaglioni Diego, 15n, 16n, 18n, 20n, 21n, 23n, 25n, 26n, 27n, 28n, 51n, 59n, 83n, 86n, 123n, 153n, 156n, 267n, 372n, 374n, 377n, 472n, 475 e n.
 Radice Stefano, 129n
 Rafetseder Hermann, 204n
 Ragazzoni David, 272n
 Raimondi Fabio, 196n
 Ramakus Gloria, 167n
 Ramanda Curto Diogo, 224n
 Rao Riccardo, 47n
 Ratzinger Joseph, 191n
 Ravà Anna, 246n
 Ravaggi Sergio, 72n
 Rawls John, 190, 191 e n.
 Razzi Dario, 15n
 Reagan Ronald, 415
 Reale Giovanni, 232n
 Regoliosi Mariangela, 341n, 342n, 361n
 Renkin Claire, 208n
 Requesens y Zúñiga Luis de, 249

- Resta Gianvito, 349n
 Revertera Francesco, 250n, 257
 Reynié Dominique, 300n
 Reynolds Leighton D., 354n
 Reynolds Susan, 439n
 Riccardi Alessandro, 256
 Ricci Piero de', 343n
 Ricci Saverio, 282n, 292n
 Richardson Brian, 219n
 Richelieu Armand-Jean Du Plessis
 de, 309 e n.
 Ridolfi Roberto, 168n, 197n, 217n
 Rinaldi Rinaldo, 202n, 213n
 Riot-Sarcey Michele, 52n, 377n
 Risse Thomas, 418n
 Ritter Gerhard, 293
 Rocke Michael J., 39n
 Rodgers Daniel, 414n
 Rodolico Niccolò, 93n, 121n
 Romeo Rosario, 382n
 Rommen Heinrich, 246n
 Rose Richard, 429 e n.
 Rosenfeld Michel, 192n
 Rossetti Gabriella, 353n
 Rossi Niccolò de', 65n, 87-88, 91
 Rossi Paolo, 240n
 Rossi Pietro, 340n
 Rotelli Ettore, 457 e n.
 Rousseau Jean-Jacques, 194, 198,
 238, 333, 432n, 482n
 Roversi Monaco Francesca, 84n
 Rubini Rocco, 41n
 Rubinstein Nicolai, 35n, 40 e n.,
 132n, 136n, 187n
 Rueschemeyer Dietrich, 431n
 Ruggieri Apugliese, 66
 Ruggiero Guido, 50n
 Ruggiero Raffaele, 195n
 Rundle David, 160n
 Ruquoi Adeline, 472n
 Rusconi Gian Enrico, 189n, 193n
 Rustico Filippi, 66n
 Ryder Alan, 339n, 386n, 389, 390n
 Sabaté i Curull Flocel, 176n
 Saccenti Riccardo, 63n
 Sacchetti Franco, 94, 95 e n., 96
 Sacchetti Giannozzo, 90, 95
 Sachsenmaier Dominic, 49n
 Saint-Simon Henri, 394
 Sakellariou Eleni, 368n
 Sallustio Crispo Gaio, 148-149, 232
 Salmaso Valentina, 274n
 Salmon John H. M., 269n
 Salutati Coluccio, 92, 110-111, 119-
 121, 123, 153, 154 e n., 155-156,
 157 e n., 158-160, 162, 215n, 216
 e n., 481
 Salvani Provenzano, 66
 Salvemini Gaetano, 72n, 351n
 Salvestrini Francesco, 233n
 Salvetti Laura, 287n
 Sanchez Aragonés Luisa Maria, 387 e
 n.
 Sanguineti Francesca, 66n, 67
 Santagata Marco, 23n, 83n
 Santini Emilio, 120n
 Santoro Mario, 341n
 Sartorelli Pierluigi, 340n
 Sartori Giovanni, 427 e n., 431
 Sasso Gennaro, 167n, 195n, 196n,
 197n, 198n, 213n, 222n, 230 e n.,
 234n, 236n
 Sauzet Robert, 266n
 Savile George, 313
 Saviotti Federico, 87n
 Savonarola Girolamo, 173, 181-183,
 215, 217 e n., 218 e n., 219 e n.,
 222n, 227, 291

- Sbordoni Chiara, 219n
 Sbriccoli Mario, 272 e n., 377n
 Scahill Jeremy, 403n
 Scaramella Gino, 120
 Scarton Elisabetta, 345n, 384n, 385 e n.
 Scattola Merio, 271n, 310n
 Schadee Hester, 160n
 Schaep Gerard, 281
 Schaub Jean-Frederic, 459n
 Scherbius Filippo, 271
 Schiatta Pallavillani, 69n
 Schiera Pierangelo, 17n, 44n, 302n, 308n, 310n, 407n, 457n, 474n
 Schito Rosanna, 310n
 Schleifer James T., 18n
 Schmitt Carl, 415n
 Schnur Roman, 311n
 Schofield Malcolm, 143n
 Scholz Ricchard, 129n
 Schulze Reiner, 26n
 Scichilone Giorgio, 196n, 223n
 Scipione Africano, 151, 170-172
 Scott John, 81n
 Sebastianelli Pietro, 310n
 Sebgondi Ludovica, 218n
 Seidel Menchi Silvana, 36n
 Senatore Francesco, 48n, 345n, 353n, 366n, 384, 385n, 386n
 Seneca Lucio Anneo, 149, 232 e n., 350n
 Senellart Michel, 297n, 300n
 Sennuccio del Bene, 85 e n.
 Senofonte, 348-349, 350n, 355
 Sardini Simone, *detto* il Saviozzo, 97, 98 e n.
 Sereno di Marsiglia, santo, 208
 Serrano Luciano, 249n
 Sesma Muñoz José A., 386n
 Sestan Ernesto, 72n, 93n, 101n
 Setz Wolfram, 341n
 Sforza Francesco, duca di Milano, 173
 Shaw Prudence, 23n
 Shin Doh Chull, 429 e n.
 Shlapentokh Vladimir, 427 e n., 430n, 431, 438 e n.
 Sidwell Keith, 160n
 Signorotto Gianvittorio, 462n
 Sigonio Carlo, 267 e n.
 Silvano Giovanni, 279n
 Silvestri Alessandra, 48n
 Simon Erika, 232n
 Simonetta Marcello, 42n
 Sismóndi, Jean-Charles-Léonard Si-
 monde de, 29, 37
 Sisto IV, papa, 219n, 247n
 Sisto V, papa, 251, 262
 Skinner Quentin, 38 e n., 132 e n., 147, 187n, 273n, 311, 375n, 474 e n.
 Skoepol Theda, 431n
 Smalley Beryl, 132n
 Smith Adam, 395
 Socrate, 320
 Soderini Francesco, 233 e n., 234n
 Soderini Pier, 225n
 Sofocle, 319
 Soriano Gabriele, 257
 Spaventa Bertrando, 41n
 Spiegel Jakob, 342n
 Stabile Giampiero, 305n
 Stepan Alfred, 418 e n., 419
 Stiglitz Joseph, 418 e n.
 Stinchcombe Arthur L., 432n
 Stolleis Michael, 268n, 299n, 300 e n., 310 e n.
 Storti Francesco, 367n, 368n, 369n

- Strayer Joseph, 42 e n.
 Subrahmanyam Sanjay, 49n
 Suggi Andrea, 291n
 Sullivan Lawrence E., 192n
 Sullivan Mary E., 146n
 Svetonio Gaio Tranquillo, 160
 Tabacco Giovanni, 17
 Tabarroni Andrea, 77n
 Tabet Xavier, 196n
 Tacito Publio Cornelio, 232, 275n, 309
 Tafuri Manfredo, 46n
 Tanzini Lorenzo, 42 e n., 52n
 Tapia Carlo, 252
 Taranto Domenico, 207n, 268n, 286n, 305n, 308n
 Tarassi Massimo, 72n
 Tarkov Nathan, 196n
 Taylor Charles, 190n
 Tedaldi Lorenzo, 228n
 Telesio Bernardino, 292
 Téllez-Girón Pedro, duca di Osuna, 254
 Tellini Gino, 104n
 Tenenti Alberto, 178n, 196n
 Teodoro Scipione, 254
 Teodosio Flavio Augusto I, imperatore, 359
 Teodosio Flavio II, imperatore, 359
 Thatcher Margaret, 415
 Théodore de Béze, 270
 Thomson da Grummond Nancy, 232n
 Tice Jen Joanna, 237n
 Tierney Brian, 63n
 Tilly Charles, 414n, 431 e n., 432n, 444, 451
 Titone Fabrizio, 368n
 Tocqueville Alexis, 18n
 Todeschini Giacomo, 118n, 374n, 472n
 Toland John, 241-242, 243 e n.
 Tolomeo Claudio, 227, 288n
 Tolomeo da Lucca, 138n, 146, 153
 Tommasi Claudio, 126n
 Tommaso d'Aquino, santo, 62, 261, 350n
 Tommaso di Giunta, 89
 Torró Torrent Jaume, 359n, 388n, 389 e n.
 Trace Jamie, 311
 Traiano Marco Ulpio Nerva, imperatore, 210, 359
 Traina Maria Rita, 69n, 70n
 Trivellato Francesca, 225n, 414n
 Tuck Richard, 302n, 311
 Turner Bryan, 237n
 Turrión Attilio, 15n
 Ugolino della Gherardesca, 66
 Ullmann Berthold L., 215n
 Ullmann Walter, 63n
 Ulmschneider Katharina, 39n
 Urbano IV, papa, 66, 70
 Urbano V, papa, 213, 247n
 Urbano VIII, papa, 255
 Ursuleo Pietro, 343n
 Valerio Massimo, 354
 Valla Lorenzo, 341 e n., 342 e n., 357, 361-362, 482
 Valletta Giuseppe, 256
 Valori Francesco, 202n
 Valverde Guillermo, 477n
 van Gelderen Martin, 273n
 Vannozzi Bonifacio, 265 e n.
 Varanini Gian Maria, 38n, 39n, 84n
 Varela Juan-Portas, 222n
 Varotti Carlo, 202n
 Vasari Giorgio, 30
 Vasoli Cesare, 177, 178n, 196, 475n
 Vatter Miguel, 180n, 192n, 196n

- Vatteroni Selene M., 88n
 Vecchio Silvana, 61n
 Vela Salvatore, 191n
 Velema Wynger, 282n
 Venturi Franco, 31n, 278n, 279
 Verardi Donato, 225n
 Verde Simone, 225n
 Vergara Camila, 196n
 Vespucci Amerigo, 225n
 Vespucci Bartolomeo, 167, 168n, 227n, 228n
 Vettori Francesco, 228n
 Veyne Paul, 433n
 Vian Giovanni Maria, 341n
 Viano Carlo Augusto, 200n
 Vickers Brian, 183n
 Vico Giambattista, 440n
 Vigezzi Brunello, 31n
 Vilallonga Mariàngela, 354n
 Villa Claudia, 78 e n., 85
 Villani Francesco Antonio, 247, 250, 257
 Villani Giovanni, 88, 92, 121, 123, 126, 127 e n., 128 e n., 213n, 234
 Villani Matteo, 93 e n.
 Vincent Bernard, 43n
 Virgilio Publio Marone, 356
 Viroli Maurizio, 133 e n., 144 e n., 187n, 197n, 273n, 302n
 Visceglia Maria Antonietta, 462n
 Visconti Bernabò, duca di Milano, 91, 94
 Visconti Gian Galeazzo, duca di Milano, 91, 96-99
 Visconti Nino, 66
 Visentin Stefano, 178n
 Vitelleschi Giovanni, 340n
 Viti Paolo, 98n, 478n
 Vitolo Giovanni, 353n
 Vivanti Corrado, 165n, 187n, 195n, 196n, 218n, 228n
 Vives Gatell José, 248n
 Voltaire (François-Marie Arouet), 29
 von Friedeburg Robert, 273n
 von Roes Alexander, 107
 Voss Gerhard, 240, 241 e n., 242-243
 Walker Daniel P., 183n
 Warburg Aby, 38
 Waszink Jan, 313n
 Watts John, 46 e n.
 Webb Clement C. J., 209n, 351n
 Weber Max, 340 e n.
 Weiland Ludewicus, 212n
 Weinstein Donald, 181n
 Weststeijn Arthur, 313n
 Whatley Gordon, 208n
 Wiesner-Hanks Merry E., 49n
 Winspeare Davide, 437n
 Witt Ronald, 46n, 50n, 95n
 Wolin Sheldon, 367n
 Wood Gordon S., 39n
 Wood Neal, 138n
 Woolf Cecil N. Sidney, 126n
 Wormuth Francis, 311 e n.
 Würgler Andreas, 374n
 Yates Frances A., 22 e n.
 Zabarella Jacopo, 270
 Zabbia Marino, 213n
 Zamagni Stefano, 189n
 Zambelli Paola, 183n
 Zancarini Jean-Claude, 46n, 217n
 Zannini Andrea, 38n, 39n
 Zarka Charles, 269n
 Zen Stefano, 217n
 Zinelli Fabio, 65n
 Zorzi Andrea, 38n, 45n, 48n, 59n, 108n, 125n



Il Torcoliere • Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo

Università degli studi di Napoli "L'Orientale"

Prodotto nel mese di novembre 2020

La collana *Quaderni della ricerca* nasce all'interno del *dottorato in Studi letterari, linguistici e comparati* per ospitare le pubblicazioni dei membri del collegio dei docenti e una selezione degli atti delle *Graduate Conference* organizzate dai dottorandi. Essa è riservata a tutte le ricerche che si rispecchiano nel progetto scientifico del dottorato, caratterizzato da continue intersezioni culturali, letterarie, linguistiche ed estetiche, in una idea di confronto e dialogo interdisciplinare, sovra-areale e comparatistico. Tale progetto scientifico parte da una concezione di Occidente aperto all'interazione con la dimensione globalizzata intercontinentale sulla scia sia delle intersezioni medievali e primo-moderne sia di quelle moderne e contemporanee. Esso riserva particolare attenzione alle forme contemporanee dei linguaggi letterari, dello spettacolo e della comunicazione, come pure alla ricostruzione di genealogie culturali che pongono il presente in connessione significativa con gli assetti culturali del passato.

Direttrice della collana

Rossella Ciocca

Comitato editoriale

Guido Maria Cappelli, Guido Carpi, Federico Corradi, Augusto Guarino, Salvatore Luongo, Alberto Manco, Paolo Sommaio